مجموعه رسائل ابن سينا



مجموعة من رسائل ابن سينا الحكمية
آخرها كتاب الشكوك المسعودية كانه شرح
لكتاب الاشارات





قد وقف هذه النسخة سلطاننا الاعظم
والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين خادم الحرمين
الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي
محمود خان وقفا صحيحا شرعيا حرره الفقير
احمد شيخ زاده المفتش باوقاف
الحرمين الشريفين
غفر لهما





بسم الله الرحمن الرحيم

بفضلك الحمد لله الذى خصّ الانسان بشرف الخطاب والهمهم
مدافعة الخطاء و ملازمة الصواب طهّر قلوب اوليائه بنابيع وقدسه
وصفى سرائر خواصه بلذة كشفه وانسه جعل الانسانه فى عقد المخلوقات
واسطة فصارت فاضلة وخاطب البشرية فجعلها عاقلة وابدع
الافلاك والكواكب وخلق الحيوان من بعد الاركان والمعادن و
النبات ثم خص الانسان من بينهم بشرف النطق والفكر والنبات
حتى كان قد خلق من فضاله الانسان من سائر الاكوان فلله الحمد الدائم
لان الحمد حقه وله التعبد واليه والتضرع لانه مستحقه والصلوة على خير البرية
المطهر عن كدورات البشرية سيد الاولين والاخرين محمد وآله واصحابه
الطاهرين امّا بعد لما التمست منى ايها الاخ الشفيق والعاقل الصديق
ان اكتب رسالة فى الصلوة واشرح حقيقتها المتعلقة الى ظاهرها المأمور
الى باطنها المطلوب الموفور وان ابيّن فيها وجوب اعداد الصلوة
على الاشخاص ولزومها ومتابعة حقائقها الروحانية على القلوب

والارواح فاستحثت على بذل فكرى حسب قوتى فى تأمل
المأمول واجابة المسؤول فابتدرت اليه مجتهدا مستفيدا الاشارة
مفيدا واستعنت بالملك الوهاب ليهديني الى سبيل الصواب
واستعذت بربى عن الخطاء والزلل وكدورة العقل بالعلل فان
اتعبنى فكرى فالعجز منى معتاد وان افاض وجاد فالجود واللطف
منه مستفاد والله ولى التوفيق وعليه هدانا الطريق وقسمت
هذه الرسالة ثلثة اقسام وشرحتها فى فصول ثلثة الفصل الاول
فى ماهية الصلوة الفصل الثانى فى ظاهر الصلوة وباطنها
الفصل الثالث فى ان القسمين على من يجب وعلى من لا يجب
احدهما دون الثانى ومن المصلى المناجى وههنا اختم الرسالة الفصل
الاول فى ماهية الصلوة ونحتاج ههنا الى مقدمة فنقول ان الله
تعالى لما خلق الحيوان من بعد النبات والمعادن والاركان و
بعد الكواكب والافلاك والنفوس المجردة والعقول الكاملة
بذاتها وقوع من الابداع والخلق فاراد ان ينتهى الخلق الى الكل نوع
كما ابتداء من الكل جنس فميّز من بين المخلوقات الانسان ليكون

الابتداء بالعقل والختم بالعقل فبداء باشرف الجواهر وهو العقل
وختم على اشرف الموجودات وهو العاقل ففاتح الخلق هو الانسان
لا غير فاذا عرفت هذا فاعلم ان الانسان هو العالم الاصغر فكما ان
الموجودات تترتب في عالمها فالانسان تترتب في شرفه وفعله
فمن الناس من يوافق فعله فعل الملك فيملك ومنهم من يوافق فعله
عمل الشيطان فيهلك لان الانسان ما حصل من شيء واحد فيكون له حكم
واحد بل ركبه الله تعالى من الاشياء المتفاوتة والامزجة المختلفة وقسم
جوهريته بالبساطة والجسامة بدنا وروحا وعينه بالحس والعقل سرا و ظاهره وباطنه
علنا ثم زين حسه وعقله بين يديه بزينة الحواس الخمس في اوفى رتبة
واوفر نظام واختار من باطنه ما هو اشرف واقوى فاسكن الطبيعي
لمصلحة الهضم
في الكبد مصلحة الى الهضم والجذب والدفع والمنع وتسوية الاعضاء و
تبديل الاجزاء بالتحليل والتغذية والحيواني في القلب مربوطا بقوتي
الغضب والشهوة لموافقة الملايم ومخالفة ما ليس بملايم وجعله ينبوع
الحواس الخمس ومنشا الخيال والحركة ثم هيا النفس الانسانية الناطقة
في الدماغ واسكنه اعلى محل واوفق رتبة وزينه بالفكر والحس والحفظ والذكر

[illegible]
وسلط الجوهر عليه ليكون اميرا والقوى جنوده والحس العقلي المشترك
وزيره وهو واسطة بينه وبين الحواس على باب المرتبة يسافرون
بالاوقات الى عالمهم ويلتقطون ما تساقط عن اشكالهم ومخالفهم و
يوصلون الى البريد الخاص ليرفع مجموعها مستورا الى القوة العقلية ليميز
ويختار ما يوافقه ويطرح ما ليس بخالص فالانسان يجمع الارواح
من جملة العالم فبكل قوة يشارك صنفا من الموجودات فبالحيواني يشارك
الحيوانات وبالطبيعي يشارك البهايم وبالانساني يوافق الملائكة ولكل واحد
من هذه القوى امر خاص وفعل لازم فمهما غلب واحد على الاخر يجذب الانسان
بذلك الواحد الغالب ويتصل نسبه بحسب دركه الى جنسه ولكل فعل
امر خاص وفايدة خاصة ففعل الطبعي هو الاكل والشرب واصلاح اعضاء
البدن وتنقية البدن من الفضول بحسب فليس له في امر غيره منازعة
ولا مخاصمة وفايدة فعله هو النظام في البدن والاستواء في الاعضاء
والقوة في الجسم فان دسومة اللحم وقوة الجسم وضخم الاعضاء نظام البدن
ويحصل بالاكل والشرب وثوابه لا يتوقع في عالمه الروحاني ولا ينتظر
في القيامة لانه غير مبعوث بعد الموت فمثل مثل البهايم او امات

اندرس وفنی لایبعث ابدا واما فعل الحیوانی فهو الحرکة والخیال وحفظ
جمیع البدن بحسن تدبیره وامره اللازم وفعله الخاص الشهوة والغضب
فحسب والغضب شعبة من الشهوة لانه طلب الجمع والقهر والتغلب
والظلم وهذه فنون الرياسة والرياسة ثمرة الشهوة والفعل الخاص الحیوانی
فهو الشهوة وفی الفرع هو الغضب وفایدته حفظ البدن بالقوة الغضبية
وبقاء النوع بالقوة الشهوانية فان النوع یبقی دایما بالتوالد والتوالد ینتظم
بقوة الشهوة والبدن یبقی محروسا عن الافات بالحفظ وهو التغلب والحفظ
علی الاعداء وسد باب الضرر ومنع اضرار الظلم وهذه المعانی تنحصر فی قوة
الغضب وثوابه حصول اماله فی العالم الادنی ولا ینتظر بعد الموت لانه
یموت بموت البدن ولیس له بعث فی القیمة لانه شبیه بسایر الحیوانات
ومن لیس له استعداد الخطاب فلیس له انتظار الثواب ومن عدم فیضه هذا
فلا بعث بعد الموت اذا مات مات وسعادته قد فات واما فعل
الانسانی الناطق فانه اشرف الافعال لانه اشرف الارواح ففعله هو
التامل فی الصنایع والبدایع فوجهه الی العالم الاعلی فلا یحب المنزل الاسفل
والمربع الادنی فانه فی الخطة الاولی العلیا والجواهر الاولی لیس من شانه

4

الاکل والشرب ولا من لوازمه القبل والجماع بل فعله اظهار کشف
الحقایق والرؤیة بحدسه التام وذهنه الصافی فی ادراک المعانی الدقیقة
ومطالعة بعین البصیرة لوح السر به ومنافی بجهة الجبل علل الاوایل تمیز عن الارواح
بالنطق الکامل والفکر البلیغ الشامل متمتعة فی جمیع عمره تصفیة المحسوسات
وادراک المعقولات خصه الله تعالی بقوة ما نال احد من سایر الارواح
مثله وهو النطق فان النطق لسان الملائکة لیس لهم قول ولا لفظ بل
النطق بهم خاص وهو ادراک بلا حس وتفهم بلا قول فانتظم نسبة الانسان
الی الملکوت بالنطق والعقول یتبعه فمن لا یعرف النطق یحجب عن بیان
الحق ففعل النفس ما ذکرناه فی اوجز لفظ ولهذا شروح کثیرة اختصرنا لانه
لیس مطلوبنا فی هذه الرسالة شرح القوی الانسانية وافعالها فما
احتجنا الیه فی هذه المقدمة اوردنا واثبتنا ان الفعل الخاص للنفس
الانسانیة هو العلم والادراک وفایدته کثیرة منها الذکر والتضرع والتعبد
فان الانسان اذا عرف ربه بفکره وادراک غیبه بعقله فی علمه وابصر
لطفه بذهنه فی نطقه تامل فی حقیقة الخلق فیری تمام الخلق فی الاجرام
والجواهر العلویة فانهم اتم المخلوقات لبعدهم عن الفساد والکدورات

والتراكيب المختلفات ويرى في نفسه الناطقة مشابهة في البقاء والنطق
لتلك الاجرام ويتفكر في الخالق فيعرف ان الخلق مع الامر له كما قال عز
من قائل الا له الخلق والامر فبحسب قبض الخلق يلزمه الامر فيشتاق الى ادراك
مراتبهم وينزع الى فصول نسبتهم باشتراك رتبتهم فيتضرع دائما ويتذكرها عاما
ويبقى مصليا وصائما وله ثواب كثير فان للنفس الانسانية ثوابا لانها
تبقى بعد فناء البدن ولا تبلى بطول الزمن طالما بعث بعد الموت واعني
بالموت مفارقتها عن الجسم وبالبعث هو اصلتها بتلك الجواهر الروحانية
فيه انكار للمعاد الجسماني لمن هو
وثوابه وسعادته بعينه فيكون ثوابه بحسب فعله فان كان كامل النفس
نال جزيل الثواب وان قصر فعله ونقص قصرت سعادته وانتقص ثوابه
ويبقى حزينا مغموما لا بل يبقى مخذولا مذموما وان غلبت قواه الحيوانية قوته
النطقية يتحير بعد الموت ويشقى يوم البعث وان نقص قواه المذمومة
وجرد نفسه عن الفكر الردي والعشق الدني وزين ذاته بحلية العقل وقلائد
العلم وتخلق بالاخلاق المحمودة يبقى لطيفا باقيا منزها مثابا سعيدا في آخرته
مع اقاربه وعشيرته واذ قد فرغنا من هذه المقدمة فنقول ان الصلوة
هي نسبة النفس الناطقة بالاجرام تشبه الفلكية والتعبد الدائم للحق المطلق

تشبه

طلبا للثواب السرمدي وقال رسول الله عليه الصلوة عماد الدين
والدين تصفية النفس الانسانية عن الكدورات الشيطانية والهواجس
البشرية والاعراض عن الاعراض الدنيوية والصلوة هو التعبد
للعلة الاولى والمعبود الاعظم الاولى والتعبد عرفان واجب الوجود
وعلمه بالسر الصافي والقلب النقي والنفس الفارغ فاذن حقيقة الصلوة
علم الله تعالى بوحدانيته ووجوب وجوده وتنزه ذاته وتقدس صفاته
وسوابغ الاخلاص في صلوته واعني بالاخلاص ان تعلم صفات الاله
بوجه لا يبقى للكثرة فيه مشرعا ولا للاضافة فيه منزعا فمن فعل هذا فقد اخلص
وصلى وما ضل وما غوى ومن لم يفعل هذا فقد افترى وكذب وعصى
والله اعز من ذلك واعلى واجل واقوى **الفصل الثاني** في ان
الصلوة منقسمة الى ظاهر وباطن فنقول لما علمت ما قدمته في هذه
الرسالة وفهمت ما ضمنت شرح الصلوة وماهيتها فاعلم ان
الصلوة منقسمة الى قسمين قسم منها ظاهر وهو الرياضي ويتعلق با
الظاهر وقسم منها باطن وهو الحقيقي ويلتزم بالباطن اما الظاهر فهو المأمور
شرعا والمعلوم وضعا الزمه الشرع وكلفه الانسان وسماه بانه فاعلم

الايمان اعداده معلومة واوقاته موسومة جعلها اشرف الطاعات
ورتبها اعلى درجة من ساير العبادات وهذا القسم الظاهر الرياضي مربوط
بالاجسام لانه مؤلف من الهيئات والاركان والقراءة والركوع والسجود
والجسم مركب من العناصر والاركان كالارض والماء والهواء والنار وغيرها
من الامزجة واشباههما وهو الانسان فالمؤلف مربوط بالمركب وهذه
الهيئات المؤلفة من القراءة والركوع والسجود الطارية في الاعداد المنظومة
المعينة اثر من الصلوة الحقيقية في المربوط الملتزم بالنفوس الناطقة و
هذا الحكم يجري سياسات الابدان لانتظام العالم وهذه الاعداد من
جملة السياسات الشرعية كلفه الشارع انسانا بالغا عاقلا ليتشبه جسمه بالجوهر
روحه من التضرع الى جنسه العالي ليفارق البهايم بهذا الفعل فان البهايم
متروكة عن الخطاب مسلمة عن الحساب والعقاب فاما الانسان فمخاطب
مثاب معاقب لامتثال الاوامر الشرعية والعقلية فالشرع يتبع اثر العقل
فلما راى الشارع ان العقل الزم النفس الناطقة بالصلوة الحقيقي المجرد وهو
عرفان الله وعلمه كلفه صلوة على بدنه اثرا عن تلك الصلوة وركبه من
اعداده ونظمه في ابلغ نظام واحسن صورة واتم هيئاته ليتابع الاجسام

الارواح في التعبد وان لم يوافقه في المرتبة وعلم الشارع ان جميع
الناس لا يرتقون مدارج العقول فلا بد لهم من سياسة ورياضة بدنية
تكليفه يخالف اهواءهم الطبيعية فسلك طريقا ومهد قاعدة من هذه
الاعداد التي هي اعم وفي الحس اعظم ليرتبط بظواهر الانسان ويمنعهم عن
التشبه بساير الحيوانات واحرار الامم الغابرة وقال عليه السلم صلوا
كما رايتموني اصلي وفيها مصلحة كثيرة وفوايد لا تخفى على العاقل ولا يعرفه
الجاهل واما القسم الثاني وهو الباطن الحقيقي فهو مشاهدة الحق بالقلب
الصافي المجرد المطهر عن الاماني وهذا القسم لا يجري مجرى الاعداد البدنية
والاركان الجسمية الحسية وانما يجري مجرى الخواطر الصافية والنفوس
الباقية وربما كان الرسول عليه السلام اشتغل بهذا الادراك الحقيقي فمنعه هذه
الحالة عن النظام العددي فربما قصر صلوته وربما اطال والمعول في العقل
على هذه الصلوة واستند العقل في اثبات ما قلت بقوله عليه السلام حيث
قال المصلي يناجي ربه وما يخفى على العاقل ان مناجاة الرب لا يكون
بالاعضاء الجسمانية ولا بالالسن لان هذه المكالمة والمناجاة يصلح
مع من يحويه مكان ويطرء عليه زمان اما الواحد المنزه الذي لا يحيطه

مكان ولا يدركه زمان ولا يشار اليه بجهة من الجهات ولا يختلف
حكمه في صفة من الصفات ولا يتغير ذاته في وقت من الاوقات فكيف
يعاينه الانسان المتشكل المجسم المحدود المتحيز المتمكن بجثته وقواه وجسمه وكيف
يناجي من يعرف حدود جهاته ولا يرى جناب وجنانه فان الموجود
المطلق الحق في عالم المحسوسات غايب عن حري ولا متمكن ومن عادة
الجسم ان لا يناجي ولا يجالس الا مع من يراه ويبصر اليه ومن لم ينظر اليه وبعد
غايبا بعيدا عن معظم الاجسام فان المتغيرات العرضية والاعراض البدنية
هي محتاجة الى المكان والحافظ ويتقله وكتابته لسكن على وجه الارض المظلمة
والجواهر المفردة المنزهة التي لا يدركها زمان ولا يوضع في موضع
من المكان يفر من هذه الاجسام بعداوة التضاد وغاية الفرار وواحسب
الوجود اعلى من جميع الجواهر المفردة اشد علوا وتنزها فكيف يصلح ان
يخالطه المحسوسات والمحسات واذا تقرر ان اثباته وتعينه لجهة من
الجهات محال ظاهر فلاح من هذا التقرير ان مناجاته بالظواهر بحسب
المظنونات والموهومات لا محل المحالات فاذن قوله عليه المصلي
مناج ربه محمول على عرفان النفس المجردة الخالية الفارغة عن حوادث

ن
الحق

الزمان وجهات المكان فهم يشاهدون الحق مشاهدة عقلية
ويبصرون الاله ببصيرة ربانية لا رؤية جسمانية فتبين ان الصلوة
الحقيقية هي المشاهدة الربانية والتعبد المحض هو المحبة الالهية والرو
الروحانية فاتضح من هذا البيان ان الصلوة قسمان فالان نقول
ان القسم الظاهر الرياضي المربوط بحركة الاشخاص في الهيات المعدودة
والاركان المخصوصة تضرع واشتياق وحنين لهذا الجسم الجزوي
المركب المحدود السفلي الى فلك القمر المتصرف بعقله الفعال في
عالمنا هذا اعني عالم الكون والفساد ومناجاة بلسان البشرية في
مرئي الموجودات ومتصرف في المخلوقات واستعاذة به وسوال
منه ليحفظ العقل الفعال ويراعي نظام الشخص المتضرع المصلي ويتبع
ونسبته ليبقى مصونا محروسا مع بقاءه عن آفات زمانه والقسم الباطن
الحقيقي المفرد عن الهيات المجرد عن التغيرات تضرع النفس الناطقة
العالم العارف بوحدانيته والاله الحق من غير اشارة بجهة ولا اختلاط
بربية واستدعاء من الوجود المطلق تكميل النفس بمشاهدته واتمام
السعادة بمعرفته وتعقله وعلمه والالهام العقلي والفيض القدسي بنزل

من سماء الفضاء الى حيز النفس الناطقة بهذه الصلوة وبكلف بهذا
التعبد من غير تعب بدني ولا تكليف انساني ومن صلى هذا فقد نجا من
قواه الحيوانية واثام الطبيعية وارتقى المدارج العقلية وطالع المعصومات
الازلية والى هذا اشار حيث قال ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
ولذكر الله اكبر والله اعلم بما يصفون **الفصل الثالث** في ان كل قسم
من القسمين على اي صنف واجب لما قررنا ماهية الصلوة واوضحنا
وتقسيمها وشرحنا كلي القسمين فيجب ان نقول ان كل قسم ممن يتعلق ومن
اي قوم يصلح ويجزي فنقول صح قد بان لك ان في الانسان شيئا من
العالم الاعلى وشرحنا بطريق الاختصار واتضح لك ان الصلوة منقسمة
الى رياضي بدني والى حقيقي روحاني واوفرت حظ كل قسم من الشرح حيث
ما يليق بهذه الرسالة والآن نقول ان الانسان متفاوت بحسب تاثير
قوى الارواح المركبة فيه فمن غلب عليه الطبيعي والحيواني فانه عاشق
البدن ومحب نظامه وترتيبه وصحته واكله وشربه ولبسه وجذب
منفعته ودفع مضرته وهذا الطالب من عداد الحيوانات لا بل في
لح زمرة البهائم فايامه مستغرقة باهتمام بدنه واوقاته مرفوعة على مصا

شخصه فهو غافل عن الخلق جاهل بالحق فلا يحري له التهاون بهذا ٨
الامر الشرعي اللازم الواجب عليه وان لم يعد والسياسات يجاب
ويكن حتى لا يفوت عليه حق التضرع والاشتياق والاستعاده
الى العقل الفعال او بالفلك النوار ليفيض عليه بجوده وسمحه من علاء
وجوده ويخلصه من امال بدنه ويوصله الى منتهى اجله فانه لو انقطع عنه
قليل خير فيض الشارع الى كثير شر ولكان ادنى من البهائم والسباع
واما من علت قواه الروحانية وتسلط على هواه قوته الناطقة و
تجرد نفسه عن اشغال الدنيا وعلائق العالم الادنى فهذا الامر الحقيقي
والتعبد الروحاني والصلوة المحضة التي قررناها واجبة عليه اشد
وجوب واقوى الزام لانه استعد بطهارة نفسه لفيض ربه فلو اقبل
بعشقه واجتهد في عبادة الشارع اليه جميع الخيرات العلوية والسعادات
الاخروية حتى اذا انفصل عن الجسم وفارق الدنيا شاهد ربه وجاور
حضرته ويلتذ لما ورا جنسه وهم سكان الملكوت واجرام عالم الجبروت
وهذه الصلوة قد وجبت على سيدنا ومقتدانا ربنا محمد المصطفى
عليه افضل الصلوات واكمل التحيات في ليلة قد تجرد عن بدنه

وتنزه عن الملة فلم يبق معه من اثار الحيوانية شهوة ولا من لوازم
الطبيعة نوع فيناجي ربه بنفسه وعقله فقال له يا رب وجدت لذة
غريبة في ليلتي هذه فاعطنيها ويسر علي طريقا يوصلني كل وقت
الى لذتي فامره الله تعالى بالصلوة وقال يا محمد المصلي يناجي ربه فلما صح
الطاهر منها حظ ناقص وللمحققين حظ وافر ونصيب كامل ومن حظه
الكل ثوابه اجزل واحرزت كثيرا من الخوض والشروع في تقرير الصلوة
وشرح ماهيتها وتقسيمها فلما رايت ان الغفل منها سكنوا بظواهرها وما
ما طولوا في باطنها فرايت شرحها واجبا وتقريرها لازما ليتامل العاقل
ويباحث عن هذه الفصل الكامل ويعلم ان الرياضي على من يحب
والروحاني ممن يتعلق وعمن يصح ليسهل على العاقل الفاضل الكامل سلوك
طريق التعبد والمداومة على الصلوة ويلتذ بمناجاة ربه بروحه
لا بشخصه وينطقه لا بقوله و ببصيرته لا ببصره وبحدسه لا بجسمه فان
من المعرفة من يطلب ربه بشخصه ويطمع في رؤيته بعينه وفي تعبده ومناجاته
بجثته وجميع الاوامر الشرعية جارية مجرى ما شرحناها في رسالتنا هذه واذ رنا
ان شرح الكل عبادة خاصة ولكن تعذر علينا الشروع في امور لا يصلح

معنى اسرار الحكمة الصلوة للالواح
صح

٩

الاطلاع عليها لاحد فمهدنا لهذا تقسيما واضحا مستقيما والمرتكب فيه
الا شارة واحرم عرض هذه الرسالة على من اغواه هواه وطبع قلبه
طبعه فان لذة الجماع لا يتصور العنين ولذة النظر لا يصدق بها
الاكمه وكتبت هذه الرسالة بعون الله وحده ومنه الوافر الجزيل في
اقل من نصف ساعة مع عوايق كثيرة وفراغة يسيرة واعذر من
مطالعي هذه الرسالة ومن اسبغ عليهم فيض العقل ونور العدل ان لا ينسوا

رسالة في مجاوبات الشيخ الرئيس

رب رفق واعن كتب الشيخ سلطان العارفين خاتم المشايخ ابو سعيد بن
ابي الخير الى الشيخ الرئيس قدس الله روحهما اوقع الجواب المشبع من حضرة
الشيخ الرئيس افضل المتاخرين شرف الملك فخر الكفاة ادام الله
علاه واطال بقاه حتى انضم الى انعامه الممتدة الظلال واسال الله التوفيق
والعصمة في كل حال من الاحوال وسلم كثيرا اذا كان الغرض في القياس
الوصول الى العلم بالنتيجة والعلم تابع لمقدمتي القياس المعلومتين اولا
والشكل الاول هو العمدة واليه مرجع الشكلين الآخرين فاذا قلنا اعلم
ان جز

كل ب وقلنا ب على كل ج فالنتيجة ا على كل ج ويلزم ان يكون العلم بان
كل ا على كل ج متاخرا عن العلم بالمقدمتين اعني ا على كل ب و ب على ج و
معلوم انه لا يمكن ان يعلم ان ا على كل ب و ج هي بعض ب او كلها الا بعد ان
يعلم ان ا على كل ج فاذا العلم بان ا على كل ج متقدم على العلم بان ب على كل
ج لان العلم بالشيء الكلي لا يصح الا بعد العلم بكل واحد من جزئياته مثال هذا
الجسم على حيوان والحيوان على كل انسان فالجسم على كل انسان ولا يمكن ان يعلم
ان الجسم على كل الحيوان الا بعد ان يعلم ان الانسان جسم لانه ان شك في
الانسان او لم يعلم ان انسانا من الناس جسم لا يعلم ان الجسم على كل حيوان
فاذن العلم بان كل انسان جسم متقدم على العلم بان الجسم على كل حيوان فاذا
صح هذا فالعلم بالنتيجة متبوع لا تابع واذا كان صورة الاصل والعمدة هذه
فاظنك بفرعيه فاذا هو فاسد لا يمكن الوصول به الى معرفة شيء فلا يحتاج
اليه والله اعلم بالصواب فاجاب الشيخ الرئيس عن هذا الجوابين وقال
قد فهمت الرقعة اطال الله بقاءه وانا والله استهجن اسداء الحقير الى النظر
فاما امتثال الامر فمن الفرض الواجب فاقول ان المقدمة القائلة ان العلم
بالشيء الكلي لا يصح الا بعد العلم بكل واحد من جزئياته غير مسلمة اذ ليس

من شرط الاحكام الكلية ان يكون التصديق بها مقتضيا من جزئياته وما
تقتنص من هذه الجهة على سبيل الاستقراء فغير موثوق به الا بعد استيفاء
شرائط العلم بها لا يتم واذا كانت هذه غير مسلمة فقول القائل ان العلم
بان ا على كل ج متاخر عن العلم بان ا على ب غير مسلم ونظيره من المثال
العلم بان كل انسان جسم متقدم على العلم بان كل حيوان جسم ان عني بالجسم
الجسم الذي بمعنى المادة فمسلم لكن المساعدة ان كونه للانسان قبل كونه للحيوان
وهذا التسليم لا ينفع في دفع الشبهة اذ لا يكون حينئذ الجسم محمولا على الانسان
لانه يكون جزءا له والجزء لا يحمل على الشيء الذي هو جزؤه وان عني بالجسم الذي
هو بمعنى الجنس فغير مسلم انه يحمل اولا على الانسان ثم على الحيوان حتى يكون محمولا
على الانسان لا بتوسط بل الامر بالعكس اذ ليس اي جسم كان يصح حمله على
الانسان فان الحجر لا يحمل عليه بل جسم هو حيوان فانه لولا الحيوانية لما كان
يحمل عليه جسم اذ الجسم الذي ليس بحيوان مسلوب عنه ولو اعتبر في هذا المثال
كان المطلوب منه العرض الذاتي للشيء الذي يولف القياسات على مثله
في ساير العلوم فلعله ما اعترضت هذه الشبهة كهذا المثال كل نفس
ناطقة فهي جوهر قايم بذاته وكل جوهر قايم بذاته فانه لا يفسد فكل نفس ناطقة

فانها لا يفسد فعلمنا ان هذه المقدمة الكلية اعني وكل جوهر قايم بذاته فانه
لا يفسد لم يحصل لنا بعد علمنا بالنتيجة وبتوسطها وهي فكل نفس ناطقة فانها
لا يفسد حتى لزم ان يكون العلم بالنتيجة متقدما على العلم بالكبرى ويلزم ان
يكون العلم بالكلي بعد العلم بجزئياته بلا واسطة اخر فانه ليس من علم ان كل
جوهر قايم بذاته فانه لا يفسد يجب ان يكون حصول هذا العلم له بعد علمه
بان كل نفس ناطقة ليس هكذا بل الامر بالعكس اعني ان العلم بان كل نفس
ناطقة لا يفسد لا يحصل الا بعد العلم بان كل جوهر قايم بذاته انه لا يفسد
لا يحصل الا بعد العلم بان كل جوهر قايم بذاته انه لا يفسد مع المحافظة على
التاليف القياسي فيه فان العلم بالنتيجة لا يحصل الا بعد حصول العلم
بالكبرى وبعد اضافتها الى الصغرى على التاليف القياسي فيكون النتيجة
تابعة للمتبوعة ولعل هذا البيان الذي ينقدح عن ذهن كليل وطبع
كلي يكفي في هذا الجواب الذي ليس المقصود منه نقدا على المشكل ومقابلة
لكلامه بالاعتراض بل استرواحا الى مناجاته واقتباسا من مباحثاته بهذا
النمط الذي يعتمد فيه مراعاة المعاني دون الترتيب وسجع المعاني والعبارات
والله اعلم الجواب الثاني عن هذه المسئلة مفهوم ما قيل والمعلوم انه

11

لا يمكن ان يعلم ان ا على كل ب وج هي بعض ب او كلها الا بعد ان يعلم
ان ا على كل ج لا يقتضي ان يعلم ذلك علما بديهيا ولا ما جعل وسطا في بيانه
وهو ان العلم بالشيء الكلي انه شامل لا يصح الا بعد العلم بكل واحد من جزئياته
ليس بمسلم على هذا الاطلاق بل يصح في بعض الكليات على ما ياتي شرحه وهو طريق
الاستقراء وكان الشبهة قد اعترضت من الوجهين احدهما تخيل ان كل
مجهول انما يطلب بهذا الطريق وهذا الحكم انما يصح جزئيا لا كليا والثاني ما
خيله المثال وذلك انه لما كان وجود الاكبر للاوسط اعني وجود الجسم
للحيوان بينا ظاهرا بلا واسط وجعل مقدمة كبرى في قياس انتج ان كل انسان
جسم وقد كان مقررا بحسب التخيل ان العلم يقتنص بطريق الاستقراء
لا غير ظن ان العلم به حصل بتوسط العلم بالنتيجة اعني وجود حد الاكبر في
موضوعات الاوسط كوجود الجسم للانسان وغيره من الحيوان واذا تصور
معنى الاستقراء وغناه في المطالب وانه في اي مطلوب مستعمل وباي
شرط يفيد تصديقا ما زالت الشبهة وما انتضح الحق ومعنى الاستقراء انه
حكم كلي على كلي بايجاب وسلب لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك
الكلي وهو حكم بالحد الاكبر على الحد الاوسط لوجود ذلك الاكبر في جزئيات

الاوسط الذي هو الاصغر وهذا مثال المشهور ليكن الحد الاصغر وهو
ح انسانا وفرسا وبغلا والحد الاوسط وهو طويل العمر والاكبر وهو قليل
المرارة ونريد اثبات المقدمة الكبرى وهي ان كل طويل العمر قليل المرارة
ونقلب الاوسط اصغر والاصغر اوسط ونحفظ الاكبر بحاله فنقول كل حيوان
طويل العمر فهو كالانسان والفرس والبغل وكل انسان وفرس وبغل قليل
المرارة ينتج كل حيوان طويل العمر قليل المرارة فليعتبر هذا الطريق في المثال المورود
وليكن الاصغر انسان وفرس وبغل والاوسط حيوان والاكبر جسم ونريد اثبات
الكبرى وهي ان كل حيوان جسم فنقول ان كل حيوان فهو كالانسان والفرس
والبغل وكل انسان وفرس وبغل جسم فكل حيوان جسم فالاستقراء في هذا المثال
لم يفد علما بمجهول كما افاد في الاول لان نتيجة الاول محمولها عرض ذاتي للموضوع
قبل الاستقراء كان مجهولا فافاد الاستقراء تصديقا به ونتيجة الثاني محمولها
مقوم للموضوع اعني الجسم للحيوان فكان معلوما لا بقياس اذ مثل هذا لا يكون
مجهولا حتى يكون مطلوبا فلا غناء للاستقراء في هذا المثال كما كان في المثال
الاول فاذا لم يحصل العلم بان كل حيوان جسم بعد العلم بان كل انسان جسم كما في
المثال بل ينفع المقدمة اعني كل حيوان جسم يعلم لمية كون الانسان جسما لا

الانية لانها بسبب اذ وجود الجسم للحيوان ذاتي مقوم اولي ووجوده للانسان
ذاتي مقوم غير اولي وبتوسط الحيوان يعلم لميته وقد شرح امره في الجواب
الاول ثم الاستقراء انما يضطر اليه في مطلوب لا يكون بين محموله وموضوعه
واسطة وان كانت لم يكن معلومة فيستقرئ جزئيات ذلك الموضوع ليبينها
وانما يفيد هذا التصديق الشبيه بعد حصر الجزئيات بالتمام وهذا انما يمتنع جدا
ولا يفيد تصديقا حقيقيا اذ لا يفيد اللمية ولا الانية بالحقيقة وامثلة هذه
البراهين مبسوطة في المنطق ثم لا يكون استعماله الا في امور قليلة جدا اذ اكثر
المطالب يكون ذات اوساط فيتبين بها لمية كانت او انية كما يقال هذا
الخشب قد مسته النار وكل ما مسته النار فهو محترق فهذا الخشب محترق فمس
النار الذي هو الاوسط كما انه علة للتصديق بالنتيجة فهو علة للحد الاكبر في
انيته كما يقال هذا المريض الحاد المرض قد ابيضت قارورته في حال
مرضه وكل من كان كذلك فانه يخاف عليه البرسام فهذا المريض يخاف
عليه البرسام فالاوسط الذي هو ابيضاض القارورة في حال المرض علة
للتصديق بالنتيجة وليس علة للحد الاكبر اعني البرسام بل هو الاكبر معلولا
علة اخرى وكما يقال هذا الخشب محترق وكل محترق فقد مسته نار فهذا الخشب

قد مسته نار فالاحراق الذي الاوسط علة التصديق بالنتيجة وليس علة
للحد الاكبر بل معلولا له لان مس النار علة للاحراق لا الاحراق علة لمس النار
ولكل واحد من البرهانين شرائط واقسام شرحت في الكتب ويستحيل ان يقال
انه لا يمكن ان يعلم ان كل ما مسته نار احترقت الا بعد ان يعلم ان هذا الخشب
محترق او ان يعلم ان كل محترق فقد مسته نار الا بعد ان يعلم ان هذا الخشب
قد مسته نار وكذلك في المثال الثالث ولعل هذا البيان يكفي في حل هذه
الشبهة والله اعلم ﴿﴾ وكتب الشيخ سلطان العارفين ابو سعيد بن
ابي الخير قدس الله روحه العزيز الى الشيخ الرئيس افاض الله عليه صوب الرضوان
تعلق النفس بالبدن بجميع قواها ام ببعضها فان كان بجميع قوى البدن فلا يمكن
عدم قوة الا ويتبعه عدم التعلق وليس الامر كذلك لانا نجد اكثر الحواس الظاهرة
معدومة وكذلك بعض الحواس الباطنة والحيوة باقية وان كان ببعض
قوى البدن فاي بعض سواء من القوى الطبيعية او الحيوانية او النفسانية
فاجاب الشيخ الرئيس اعلى الله درجته وقال وصل خطاب الشيخ الاجل
سلطان العارفين خاتم المشايخ ابي سعيد لا زال ممتعا بشرف سجاياه وشيمه
مستثمرا الشكر من الاغراس نعم هذا السؤال يحتاج الى مزيد تحرير فنقول

ونورد ما يجب فيه وان كان الامر يطول فنقول ان تعلق النفس بالبدن
بجميع قواها او ببعضها فان كان بجميعها من حيث هي مجموعة فلا يمكن عدم
قوة الا ويلزم عدم التعلق فيحدث الموت ببطلان اي قوة كانت و
ليس الامر كذلك لانا نجد اكثر الحواس معدومة والحيوة باقية بل يجوز ان
يكون جميعها مع بقاء الحيوة معدوما لانه وان كان الامر في الحيوة اللمس
كالمشكوك فليس هذا اشكالا يوبه به او يلتفت اليه وبيان هذا انه قيل
في كتاب النفس ما يدل على اختصاص هذه القوة في حفظ الحيوة بما ليس لغيرها
الا انه وان كان الامر كذلك فهذا الاختصاص هو انه يحتاج اليه لغرض
الاحساس بالموافق حتى يطلب وبالمخالف المفسد حتى يهرب منه والموافق
والمنافي اما ان يكونا واردين من داخل او من خارج فاما الذي من داخل فهو
ما يتعلق بامر المزاج والموكل على هذا هو القوة الذوقية فاما الذي من خارج
فهو ما يتعلق بالتركيب والموكل عليه هو القوة اللمسية والحيوة والموت
متعلقان باحوال المزاج والتركيب ولما كان للقوة الذوقية ما ينوب عنها
فيما يتعلق بما يكون من داخل لم يكن اليه تلك الحاجة الماسة التي الى القوة اللمسية
لعدم ما ينوب عنها في هذا الشان الا انه وان كان الامر كذلك فليس مساس

الحاجة اليه هو انه لا يجوز الانفكاك عنه بحيث لا تتصور الحيوة مع عدمه بل
يجوز ان يعدم حينا من الدهر ثم يموت الحيوان لتعذر الحيوة فاذا شانه شان
الحواس الاخرى في انه يجوز منه ما يجوز في غيره من وجود الحيوة مع عدمها كالحال
في القوى الاخرى والامر في الحواس الاخرى ظاهر وهكذا النظر في الحواس
الباطنة والقوى الاخرى التي هي غير الحواس فرجع الى سهم وهي السوال فنقول
وان كان القوى فاي بعض هو من القوى الثلث التي هي الحيوانية والنباتية
والانسانية الجواب ان بعض القوى هو الذي يتعلق به الحيوة دون بعضها
ولكن جميعها يتعلق بها النفس وليس اذا قلنا ان النفس يتعلق بجميع القوى
لزم عدم الحيوة مع عدم قوة منها اذ للتعلق وجوه فبعضها يتعلق به تعلق
حفظ الحيوة وبعضها لتكميل النفس الانسانية من حيث هي ناطقة وهو الذي يكتسب
بواسطة المعقولات والذي يتعلق الحيوة ليس جميعه على مرتبة واحدة
بل الحاجة الى بعضها امس وبعضها بخلاف ذلك وهكذا ما يتعلق النفس الناطقة
وبيان ذلك ان النفس اذا تعلق بالبدن تقوم نوعه من حيث هو جوهر من
شانه كذا لان تعلقه بالبدن هو الذي يتعلق به حدوثه الخاص من حيث هو
نفس وكانه تقوم نوعه فكذلك يحدث من انضمامه الى البدن نوع الانسان

14 فان الانسان هو عبارة عن الحاصل عن التيام هذين الامرين
اعني النفس والبدن كما ان الاهليلج نوع متقوم ثم اذا انضم اليه دواء اخر
حدث نوع اخر يسمى المعجون والنوع الاول غير النوع الثاني فهكذا حال
النفس واذا كان هكذا فتقوم النوع الانساني متعلق بحدوث الحيوة
فاذا احدثت القوة الحيوانية فقد حدث النوع الانساني وما سواه من
القوى يحدث بعد هذه القوة على انه يجب عليك ان لا تظن ان
قولنا ان حدوث النوع الانساني تم بحدوث الحيوة هو ان القوة
المقومة للنوع هو الحيوة فقط مطلقا بل معناه المقومة هي الحيوة التي هي
حصة النوع الانساني وهي حيوة تخصصه بانه من شانه ان يكون تلك
الحيوة تخصصها وتقومها بالنطق لكنه في اول الحدوث يحدث الحيوة
ثم القوة النطقية والدليل عليه ان الباري عز اسمه يخلق القلب قبل فيبقل
المادة من النباتية الى الحيوانية ثم يحدث من سريان هذه القوة الحيوانية
في البدن عضو عضو على تقدمه وتاخره يدل على ذلك ما حقق في الكتب
المبسوطة وما ذكر في التشريح ولذاك قيل ان القلب اول عضو يخلق واخر
عضو يموت ولما كانت حيوة الانسان امرا اذا لزمها وجود الموضوعات

الاخرى التي هي الاعضاء مثل الدماغ مع اعضاء الحواس التي هي كالاجزاء
للدماغ اعني الحواس الظاهرة والباطنة قلنا ان حيوة متخصصة منفوحة بهذا
التي بصفة من شانه ان نقص عنه تلك القوى السارية في البدن التي تحدث
بواسطة صورة الحيوة في الاعضاء الاخرى بعد صور الحيوة للصفات الاخرى
من القوى التي للحواس الظاهرة والباطنة وغيرها من القوى وهي النباتية فاذا
عرفت هذا عرفت ان القوة التي يتعلق بها الحيوة هي التي منبعها ومنشاها
هو اللحم الصنوبري المعروف حاله فكما ان هذا الحدث تحدث بها الحيوة وتحصل
النوع الانساني فهكذا تبطل ببطلانها الحيوة الا ترى ان كل قوة حاصلة بنبئ
فانما لها موضوع خاص وفعل خاص كالقوى الدماغية والنفس متعلقة بجميعها
ومعنى التعلق بها على وجوه فبعضها يتعلق به تعلقا لحفظ الحيوة وهو النباتية
والحيوانية ولها تقدم وتاخر في المرتبة بالاضافة الى حفظ الحيوة وبعضها يتعلق لتكميل
النفس الانسانية من حيث هو جوهر عاقل مميز من شانه كذا وكذا فقد عرفت
بهذا ان معنى التعلق ام عام لا يختص بالحيوة فقط فلا يلزم ما ذكرت من انه
ان كان متعلقا بجميعها وجب عدم الحيوة من عدم اي قوة كانت بل ان
عنيت بالتعلق جميع انحاء التعلقات فهو متعلق بجميعها وكيف لا يكون

كذلك ولو لم يكن متعلقا بجميعها لما كانت تلك قواها وان عنيت بالتعلق
ما هو مختص بحفظ الحيوة فلا تعلق لها الا بقوة واحدة معدنها القلب ولهذا تسمى
تلك القوة الحيوانية ولا تعلق لها بهما اخذ الحس والحركة في حد الحيوة فنقول
اذا تعلق بالقوة الحيوانية من هذا الوجه لزم عدم الحيوة مع عدم الحس او الحركة
اللذين هما داخلان في حد الحيوة وذلك ان قولنا الحيوان هو الجسم الذي من
شانه اذا تم له شرائط من تحلق موضوعات الحس وارادة والحركة صار حساسا
متحركا والحس والحركة مما لازمان لا مقومان والمقوم هو المبدا للحس والحركة
كما ان قولنا في حد الانسان انه حيوان ناطق معناه انه حيوان له مبدا بذلك
المبدا يصير ناطقا فهذا النطق لازم لا مقوم والمقوم هو النطق الداخلي المعقول
وهكذا اخذ البرد في حد الماء يريد به امرا معقولا هو مبدا او سبب للبرد
المحسوس والدليل على ذلك فقدان البرد المحسوس مع بقاء نوعية الماء و
فقدان النطق الخارجي مع بقاء نوعية الانسان والدليل على وجود امر
الداخل هو عود الماء الى البرد الاصلي عند زوال المانع فلا يحتاج الى سبب
البرد كما يحتاج الى سبب الحر وهو النار مثلا ويمكنك تحقيق هذا بما ذكرناه
قبل انه اذا احدثت الصفة التي تسمى حيوة في اللحم الصنوبري فقد تم النوع الانساني

مع الاحتراز الذي اوردناه هناك وهو ان لا يفهم من الحيوة الحيوة المطلقة فيكون
لا فرق بين الانسان والحيوان بل الحيوة المتخصصة التي من شانها كذا وكذا
فقد لاح لك مما ذكرنا ام التعلق وانه لا يختص تعلق النفس بقوى البدن اختصاصا
واحدا وهو نسبته الى الحيوة فقط وانظر الى تركيب الحادث من وجود النفس مع البدن
من وجوه الحيوانية والنباتية والانسانية فالتعلق بهذه القوى الثلث متفاوت
والذي يتعلق بالحيوة هو واحد من هذه الجملة وهذا واضح بادنى تامل ثم اعلم
بعد هذا حقيقة ينفعك ههنا وفي غير ذلك من المواضع وهو ان هذا التعلق
على ما هو مذهب الحكماء هو ان القوى بمنزلة الفروع والشعب ومعنى الفروع
هو انها فائضة من النفس فاذا سميت فروعا فانما بالنسبة الى كيفية وجودها
وربما سميت باسم اخر وهي الخوادم فاذا سميت بهذا الاسم فانما هو بالنسبة الى استكمال
النفس بها وكونها من الالات لكمالها فان اسم الخادمة هو اعانتها على
هذا الغرض الذي هو الكمال فاذا كان كذلك فكيف يجوز ان يكون جميعها
معينة لها في حفظ الحيوة فيكون ليس للمعنى الاخر وهو ما يتعلق بالكمال الانساني
قوة او قوى اخرى ولا يمكننا ان نقول كل واحد من هذه القوى له مدخل
في حفظ الحيوة وفي تهيئة اسباب الكمال فيكون الكل قوة اكثر من فعل واحد

وانت تعلم بطلان هذا فهذا هو المؤكد لما ذكرناه قبل وهو الداخل
في الدليل الماخوذ من كون القوة حادثة اي الذي باعتبار الفيض منه وان
تلك القوى صادرة من النفس فانما يصح هذا الصدور بشرط وجود اعضاء لكل
واحد منها موضوع لقوة من القوى فانها قوى النفس والنفس عبارة عن
الجوهر المتعلق بالبدن من حيث هو متعلق بالبدن فلا بد وان تلك
القوى تتقوم بالابدان ولكل واحد من القوى عضو خاص هو موضوعه
والعضو الذي هو محل قوة الحيوة هو واحد وهو القلب والذي يتعلق به
الحيوة هو ذلك الواحد لا غير واظن ان هذا القدر كاف في معرفة حقيقة
هذا الامر ثم بعد هذا فاعلم دقيقة اخرى وهي قول القائل ان الطبيعة سبب
للحركة مثلا والسكون وللكيفيات الاخرى اي هي مبدأ الفيض منه للحركة
والسكون والنفس سبب لوجود هذه القوى التي في البدن اي هي مبدأ
يفيض منه تلك القوى هو كلام مشهور وله تحقيق نورده ههنا ليكون
لك زيادة تبصرة ويكون معرفة هذا اصلا لك نافعا في مواضع اخر
وهو ان نقول ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدأ للاشياء المنسوبة اليها
على ما هو مشهور عند الحكماء مثل الحركات والسكونات الطبيعية التي يقال

ان طبيعة الحجر مبدا، وسبب لحركتها الهابطة وطبيعة النار مبدا، لحركتها
الصاعدة وهكذا ما يقال في الكيفيات الاخرى مثل ما ان طبيعة الماء مبدا، البرودة
وامثال ذلك وانما يجوز ذلك لان مصدر فعل الشي قوامه ووجوده به ولا يجوز
ان يصدر عن فعل بلا واسطة ذاته فان امكنك تحقيق هذا بتامل منك والا
فارجع الى الاصول التي في الكتب والى نفس هذه المسئلة في كتاب المباحثات
ونحن لا نشتغل ههنا بذلك اذ هي مذكورة في مواضعها فاذا كانت القوى
المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة
فلا يصدق عنها فعل بلا واسطة اجسامها والفعل الذي واسطة جسمها شرط
في اتمامه انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في
الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة
من الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذا فعلها في اجسامها محال قطعا بل معنى
قولنا ان الطبيعة مبدا، تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك
هو ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة انما يستعد لحدوث الطبيعة فاذا تم استعدادها
لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان الطبيعة
فاضت على الجسم بعد استعداد خاص ونهوه تام لذلك الفيض فكذلك القوى

الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام
يحدث بعد حصول الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة شرطا في التام
لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك او مبدا لذلك
وهكذا في غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيئات والصفات
متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا لوجود المتاخر عنه
ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد تمام الاستعداد لقبول
بعض لوجود ذلك البعض الذي هو المتقدم الذي هو شرط للاستعداد
التام سببا للمتاخر واذا عرفت فاعلم ان نسبة النفس الى قواها
هي بعينه نسبة الطبيعة الى ما قلنا وذلك ان النفس وان لم يكن حالها
من كل الوجوه حال الطبيعة لما نعرفه من الفرق بينهما لانطباع احدهما
وعدم الانطباع في الثاني فان ذلك فرق لا مدخل له فيما نحن فيه اعني
في صدور الفعل وذلك لان ذاته وجوهره مفارقة غير منطبعة الا انه
لما كان متعلقا نوعا من التعلق فلا بد وان يكون الفعل الصادر عنه
بواسطة اجسامها الخاصة بها لانه لو كان مفارق الفعل والذات
معا للبدن لم يكن له تعلق بالبدن اصلا وهذا ايضا مما لا نشتغل ههنا

بيانه ان يمكنك معرفته عند تامل الاصول ولما هو مذكور فيما بعد الطبيعة
حيث بين ان جسم الفلك لا يجوز ان يكون علة الفلك آخر وهكذا
نفسه لا يكون علة الفلك لان نفسه انما يصدر عنه فعل بواسطة اجسامها و
بين الامر فيه وجعل هذا اعني امتناع تفرده بالفعل بلا واسطة الجسم هو السبب
في انه لا يجوز ان يكون علة الفلك فبطل حقيقة هذا تماما هناك فقد اتضح
ان حال النفس عند قواها هو حال الطبيعة عند الاشياء المنسوبة اليها
فاذن قولنا ان النفس يفيض منه القوى معناه ان حصول النفس لبدن
ما هو شرط لاستعداده التام لقبول القوى ولانه شرط الاستعداد التام
فالقوى من لوازمه وفروعه التي تحدث بحدوثها ولهذا لا يجوز ان تتاخر
عنها ولعدم التاخر عنها وشدة ملازمتها اعني تلازم النفس وقواها
ابتداء ظنها ولا يمكنك ان يقول ان قوى النفس بعضها لازمة وبعضها منفكة
عنها وانما يحدث بعد حين كما انك تجد الطفل يتكلم بعد ولادته بزمان وهكذا
كثير من افعاله يصدر عنه على تعاقب الازمنة وانما لا يمكنك ان يقول هذا
القول لان من شرط اللوازم ان يحدث مع الشيء ولكن ليس من شرطها
ظهور الافعال عنها وجودها مع وجود الشيء فالقوة الناطقة لو حلت مع وجود النفس

في الرحم لكنها يصدر عنها فعلها عند صلاحية اليها وموضوعها الذي هو
العضو المستعمل لذلك الامر فعلى اول مزاج العضو الذي هو اللسان غير
صالح لان يستعملها القوة الناطقة وهكذا الامر في ساير القوى ومن
ههنا ايضا يمكنك ان تعلم ان تعلق النفس بقوى البدن جميعها ليس
بسبب الحيوة فيحدث لك الشك المذكور لان كل قوة لما تختص بفعل مثل
الناطقة التي قلنا فمحال ان تختص بغيره بل كل واحد منها شرطا وسبب
لواحد من الافعال ولان الحيوة هي تمام تعلق وجودها بالفعل ان يكون
متاخره عن حصول النفس للبدن بخلاف بعض القوى الاخر وهذا واضح
ولو قال قايل بل الحيوة متعلقة ساير القوى وساير اجزاء البدن ولا تختص
بعضو واحد هو القلب وبقوة واحدة هي في القلب والدليل على ذلك انه
ربما يموت الانسان بعلة تحدث في يده او رجله فالجواب عنه واضح عند
تامل الاصول وتماس في الطب ان الموت لا يحدث لعلة من علل الاعضاء
الا بعد سراية الفساد منه الى القلب وما دام القلب سالما لا يموت
الانسان ولا واحد من الحيوان فاذا حدث بعضو آفة وصلح ذلك العضو
قبل تادي الآفة الى القلب ما حدث الموت وان سرت العلة وتادى الى

الى القلب حدث الموت وهذا ظاهر فقد اندفعت شبهة المسئلة مع
وضوح اشياء اخر من مسائل ونكت فافهم وفقت للسداد **فكتب**
الشيخ سلطان العارفين خاتم المشايخ ابو سعيد بن ابي الخير قدس الله روحه
اسبغ الله تعالى على الشيخ الرئيس مواد النعم المتوالية ورفع له عماد الدولة
السامية قد تجدد على الخادم اشكالان اما الاول فقد ذكرت في خلال الكلام
وقلت ان الطبيعة لا تجوز ان يكون مبدا الاشياء المنسوبة اليها الى
قولك فان امكنك تحقيق هذا اشاغل منك والا فارجع الى الاصول التي
في الكتب والى نفس هذه المسئلة في كتاب المباحثات فاما الخادم فانه بعد
الى هذا الوقت ما طالع كتاب المباحثات فيريد زيادة شرح لهذا الكلام
واما الاشكال الثاني فهو من اعظم المهمات وقد ذكرت في عدة مواضع
الفيض الالهي والفيض من واهب الصور فالتوقع من انعام الشيخ الرئيس
جعل الله كلمته عالية ونعمه متوالية كلاما تاما في معنى الفيض الالهي ليكون الانعام
اتم ان شاء الله فاجاب الشيخ الرئيس و قال وبعد فقد وصلت المسئلة و
المعاودة في امر النفس والفيض اطال الله بقاء الشيخ الاجل سلطان العارفين
خاتم المشايخ لا زالت الطاف الايام تحسنه وتحف الاعوام توافيه ووقعت الان

على عرضه فيها وصادفته لم يتقاصر عما قلته في الجواب الاول فالذي استقصا
فلم استعمل بذلك وتأملت السبب الذي عرض له حتى التبس واما الفيض
الالهي فسنذكر بعد هذا الجواب ان شاء الله تعالى لعله يجب ان قولنا
للشيء انه ممكن يجب اعتبار نفسه سواء انه يصح فيه ان يوجد تارة وان لا يوجد
اخرى ويصح فيه ان يبقى ويفنى لان لفظ يوجد زمانية فاذا قيل ان
يوجد وان لا يوجد اوهم انهما امران زمانيان يكونان له وليس كذلك
يجب ان نستعمل المفهوم من اللفظ بحسب الرسم والقول الشارح لا بحسب
ظاهر اللفظ والان فاقول يقال للشيء انه ممكن الوجود اذا كان باعتبار
ذاته ملا زيادة النسبة يلحق به ليس يجب وجوده وليس يمتنع وجوده
ويقال للشيء انه ممكن اذا كان بحيث اذا فرضته في اي وقت كان معلوما
او موجودا لم يعرض منه محال ويقال من وجوه اخرى لا يحتاج اليها وانما
المحتاج اليها الان الوجهان المذكوران واحدهما وهو الاول هو الممكن
الذي نستعمله في العلم الالهي والثاني الممكن الذي نستعمله في المنطق والممكن
الاول مقصور على اعتبار ماهية الشيء من غير ان يضاف اليها حال
انضمام وجدت او عدمت او سبب من الاسباب فان زيد

على اعتبار الماهية شئ لم يجب ان يثبت ذلك لا امكان فان ذلك
الممكن الوجود باعتبار ماهيته اذا اخذ مع ماهية الوجود فوضع انه مثلا
عقلي قد وجد فحينئذ يستحيل فيه امور لا يستحيل اذا اعتبرت الماهية وحدها
وذلك لانها اذا اخذت موجودة استحال ان يكون مع اشتراط الوجود
الا واجب الوجود ومع اشتراط الوجود يستحيل فيها ان يصير لا موجودا
البتة لست اقول الى انها حين الوجود تكون غير موجودة فان هذا عام
في كل شئ بل اقول اذا فرض لها الوجود واضيف ذلك الى ماهيتها استحال
ان يبطل عنها ذلك البتة ولو في زمان اخر والبرهان هو ما ذكر في مواضعه
ولو انها فرضت معلومة وجاز ذلك واضيف الى ماهيتها العدم استحال
ان يوجد البتة فهذا ضرب من الممكن للوجود وليس امكان وجوده هو لك
في كل حال اعني يمكنك ان يفرضه موجودا او غير موجود بل هذا هو الذي
اذا اعتبرت ماهيته لم يكن له الوجود بنفسه بل من غيره لكنه اذا البس العين وجود
وجب وجوده لا انه وله وليس كون ذلك الوجود من غيره يرخص
في ان يزول وفي يمكن ان يزول بل انما يرخص في انه لم يجب بنفسه وليس اذا
لم يجب بنفسه جاز زوال وجوبه بغيره بل ايضا اى هذه هو انه اذا اعتبر بنفسه

لم يجب له ذلك الوجود من نفسه واما انه يجوز ان يزول عنه بعد
ان وجد فهو شئ غير ذلك واما الضرب الاخر من الممكن وهو الذي
ليس انما يتعلق الامكان باعتبار ماهيته فقط بل واذا اضيف الى
ماهيته الوجود فاخذ مثلا انسانا موجودا كان ممكنا من حيث هو انسان
ان يوجد وان لا يوجد اى لم يكن وجوده له من حيث هو انسان وجودا
بنفسه ولا كان مستحقا للعدم بنفسه وهو في هذا اسوة غيره من المعلولات
وكان ممكنا ان يكون من حيث هو انسان موجود ان يعرض له ان لا
يوجد كما انه يمكن ايضا من حيث هو انسان معدوم ان يعرض له ان يوجد
وليس يمنع اضافة الوجود اليه وحصوله او العدم ان ينتقل الى حاله
من الوجوب او الامتناع وطبيعة الامكان المنفية عن النفس هي هذه
الطبيعة الثانية والبرهان المقام هو على ان هذا الامكان ليس لها
والبرهان ضروري لا محيص عنه واما طبيعة الامكان الاخر فغير منفية
ولا مسلوبة لكنها ليست توجب للشئ الذي قد حصل له الوجود ان يمكن
العدم ولا الذي حصل له العدم ان يمكن ان توجد هو بعينه والامكان
بالمعنى الاول علامة وهو ان يكون الوجود غير داخل في تقويم الماهية

فالامكان الثاني شرط وهو ان يكون مركبا من طبيعتين يمكن ان ينفرد
احديهما في الوجود عن الاخرى الى مقابله والشرطان والعلامتان قد
صحا في كسا فان اشتهى ان يعاد العقول فيها فعل فاذا مقدمته القابلة اذا
كان ذاتها ممكنة ان توجد وان لا توجد فلا يمتنع ايضا ان يكون ممكنة ان
يبقى وان يفنى ليس يلزمها مقدمها فانه اذا كان الامكان في المقدم بالمعنى
الاول ولم يكن في الشيء المركب الذي اشرنا اليه امتنع ان يلزم هذا التالي
المقدم حتى يصح قولنا من الجزئي السالب وليس كلما كانت ذاتها ممكنة
ان يوجد وان يوجد لم يمتنع ان يكون ممكنا لها ان يبقى وان يفنى و
يصح معها جزئية موجبة اخرى قد يكون اذا كان ذاتها ممكنة ان يوجد و
ان لا يوجد فقد يمتنع فيها ان يبقى وان يفنى وذلك ما اوردنا ان يبقى فان
عنى بقوله واذا كانت ذاتها ممكنة ان توجد وان لا توجد في الزمان
قوله صحيح لكن هذا الامكان مسلوب عن تلك الاشياء بل امكانها هي
انها بحسب ذاتها لا وجوب لوجودها ولا لعدمها واما امكان ان توجد
بعد ما لم توجد او لا توجد بعد ما وجدت او يكون لك متى شئت ان
يفرضه معدوما على ان ذلك غير محال فكلا وليس اذا كان الشيء ليس موجود

ماهيته من ذاتها بحسب ان يكون صحيحا لها ان توجد بعد العدم
او يعدم بعد الوجود فان هذا ليس كذلك المفهوم ولا لازما له من
اللزوم ولا صادقا توجه فالممكن بمعنى الاول ممتنع في بعض الاشياء ان
يكون اذا وجدت يمكن ان لا يوجد باستيناف عدم وان كانت
ممكنة ان لا توجد بمعنى انه ليس وجودها من ذاتها وليس كلما ليس وجوده
من ذاته يجوز ان يزول وجوده وهو الذي ليس فيه التركيب المذكور
وهذا ما اردنا ان نبين وبعد هذا نذكر رسالة الفيض الالهي وان
شاء الله سبحانه رسالة الفيض الالهي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد واله الطاهرين الافعال
والانفعالات تتفاوت بحسب تفاوت الامور العقلية النفسانية
وذلك انه كلما كان الشيء اقوى قوة واتم منه كان التاثير الصادر عنه
ابلغ واظهر وكلما كان الشيء اتم استعدادا واشد تهيئا كان قبوله للتاثير
الصادر عن غيره فيه ابلغ واظهر ولما كان كل فعل وانفعال انما يكون

بحسب القياس والاضافة اعني انه ماثر من شئ اخر او ماثر في شئ عن اخر و
كان الوجود اما نفسانيا واما جسمانيا كان اقسام الفعل والانفعال اما نفسانيا
في نفساني او نفسانيا في جسماني او جسمانيا في نفساني او جسمانيا في جسماني
اما تاثير النفساني في النفساني كتاثير العقول المفارقة بعضها في بعض وتاثير
بعضها عن بعض على ما عرف في الالهيات وكتاثير هذه العقول المذكورة
في النفوس البشرية مرة في اليقظة ومرة في المنام اما مثال فعل النفساني في
الجسماني فكتاثير القوى النفسانية في العناصر الاربعة من مزاج بعضها ببعض
ليحدث المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية ثم تاثيرها في هذه المركبات
من تغذيها وتربيتها وانمائها الى غير ذلك مما عرف وشرح في موضعه واما
مثال الفعل الجسماني في النفساني فكتاثير الصور المستحسنة والمستقبحة في النفوس
الانسانية من استمالتها اليها مرة وتنفيرها عنها اخرى واما مثال الفعل الجسماني
في الجسماني فكتاثير العناصر بعضها في بعض واحالة بعضها الى بعض واستحالة
بعضها عن بعض وذلك كاستحالة الماء الى الهواء والهواء الى الماء واستحالة
الهواء الى النار واستحالة النار الى الهواء وتاثير المركبات بعضها في بعض
كتاثير السموم والادوية في الابدان الحيوانية وغير ذلك مما لو شرعت في احصائه

لطال الكلام جدا واعلم انه يدخل تحت هذه الاقسام المذكورة ضروب
الوحي والكرامات وصنوف الايات والمعجزات وفنون الالهامات
والمنامات وانواع السحر والاعين المؤثرة واقسام النيرنجات و
الطلسمات اما الوحي والكرامات فانهما داخلة تحت تاثير النفساني في
النفساني اذ حقيقته هو القاء الخفي في الامور العقلية باذن الله في النفوس
البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الالقاء اما في حال اليقظة ويسمى الوحي
واما في حال النوم ويسمى النفث في الروع كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله
واجملوا في الطلب ولذلك قال ان الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين
كذا جزءا من النبوة واما هذا الالقاء اما القاء علم عقلي كما قال عز من
قائل وعلمناه من لدنا علما او اطلاع واظهار على امر غيبي كما قال عز اسمه
عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول والحال في
الكرامات يقرب من ذلك الا ان الفرق بينهما ان الوحي يخص با
المرشح للنبوة والرسالة وامداد الخليقة والكرامات قد يكون لغير سولا
واما الايات والمعجزات فان قسمين من اقسامها داخلان تحت تاثير

النفساني في النفساني وفيما واحدا يدخل تحت تاثير النفساني في الجسماني
وذلك ان اصناف المعجزات ثلث صنف يتعلق بفضيلة العلم الحقيقي
وذلك ان يؤتي المستعد لذلك كمال العلم من غير تعليم وتعلم بشري حتى
يحيط بما يشاء الله وهيئه على مقدار طاقة البشر بالاله الحق وطبقات ملائكته و
ساير اصناف خلقه وكيفية المبداء والمعاد والى غير ذلك على ما دل عليه قوله
اوتيت جوامع الكلم وكما اجمعت عليه الامة من ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان قد اوتي علم الاولين والاخرين وقوله عز وجل وعلمك ما لم تكن
تعلم مع ما اشتهر من امره انه الرسول الامي وقد دل عليه قوله تعالى وما كنت
تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك ولمثل هذه النفس فعل انه يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار وهذه النفس كانت قوتها العقلية كزيت والعقل
الفعال نار فتشتعل فيها دفعة واحدة وتحيلها الى جوهره وصنف متعلق
بفضيلة التخيل القوي وذلك ان يلقي الى المستعد لذلك ما يقوى به على
تخيلات الامور الماضية والاطلاع على المغيبات الامور المستقبلة فيتلقى
بما يلقى اليه كثيرا من الامور التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر بها وكثيرا
من الامور التي يريد ان يكون في المستانف فتنذر بها وبالجملة يحدث

من الغيب فيصيب فيه بشرا ونذرا وخاصية الانذار بالكاينات
والدلالة على المغيبات على ما دل عليه قوله تعالى تلك من انباء الغيب نوحيها
اليك ما كنت تعلمها وقوله تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل
ورسلا لم نقصصهم عليك وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض
وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ثم اخبار بموت نجاشي وقوله لر
سول كسرى ان ربي قتل ربك البارحة الى غير ذلك مما نطق به القران
وشهد به الاثار المروية الصحيحة فقد يكون هذا المعنى لاكثر الناس في حال النوم
في الرويا واما النبي عليه فانما يكون له ذلك في حالتي النوم واليقظة معا
فهذان الصنفان متعلقان بالقوة المدركة من النفس الانسانية وهما داخلان
تحت تاثير النفساني في النفساني وبعد هذين الصنفين من المعجزات يتعلق
اعجاز القران وذلك لما تضمنه مع الفصاحة والبيان والوصف العجيب
والنظم البديع الغريب من الدلالة على العلوم الحقيقية المتعلقة بمعرفة الله تعالى
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والعلوم الغيبية المتعلقة بمعرفة صنفي الغيب
اعني الامور الماضية والمستقبلة واما الصنف الثالث من اصناف المعجزات
فانه يتعلق بفضيلة قوة النفس المحركة التي تبلغ من قوتها الاملاكات من تغيير

على قوم بريح عاصفة وصاعقة وتدمير لقوم بطوفان وزلزلة ويلحق بهذا
الصنف انواع من الكرامات التي شرف بها قوم خصوا بها فيقدمون على
هذه الاشياء بما يستجاب من دعواتهم ويظهر فيهم من امور يحكم بانها خارجة
عن المجرى الطبيعي كما يحكى عن بعضهم انه كان يمسك عن تناول القوت مدة لا يصبر
في مثلها غيره من الرزق به وكما يحكى عن بعضهم انه طاق بقوته فعلا او تحريكا يخرج
عن وسع مثله من البشر وكما يحكى عن بعضهم انه كان يخبر بالغيب فيصدق وكما
يحكى عن بعضهم انه كان يستسقي للناس فيسقون او يدعو عليهم فيخسف
بهم ويزلزلون او يدعو لهم فيتخلصون من الوباء والموتان وينجون وكما
يحكى عن بعضهم انه كان يخشع له السباع ولا ينفر عنه الطير ولا يجب ان يستبعد
شيء من ذلك فقد ابان الحكماء عن السبب فيها كلها وهذا الصنف من
المعجزات هو الذي ذكرنا انه يدخل تحت تاثير النفساني في الجسماني ومن
احب استقراء معجزة معجزة من معجزات الانبياء امكنه ان يثبت كل واحد
منها الى واحد من هذه الاصناف المذكورة وينكشف له كون نبينا عليه
في اعلى مراتب النبوة والله اعلم واما الالهامات والمنامات فانها داخلة
تحت تاثير النفساني ويكثر هذه الالهامات ويقل ويكذب هذه المنامات

ويصدق بحسب قوة استعداد النفس البشرية وضعف استعدادها
بموجب صفائها وكدرها وخلوصها وخلوها عن المحسوسات وتدنسها
بها اما في بدو حدوثها في الابدان واما فيما بعد ذلك وبمقتضى السير والعادات
التي يتفق ان يسير بها ويعتادها وقد يصدق المنامات تارة بان يرى الامر
على ما هو به ويصدق من غير حاجة الى تاويل وتعبير وتارة بان يرى محاكيات
الشيء وهذا يتفاوت فربما كانت المحاكيات قريبة من الشيء جدا وربما
كانت محاكيات بعيدة وهذا يحتاج فيها الى تاويل وتعبير والسبب في هذه
الحالة من الانبياء واصحاب الكرامات ان القوة المتخيلة خلقت محاكية لكل
ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبيهه او
الى ضده وبالجملة الى ما هو منها بسبب فيزعجها كل سانح الى هذا الانتقال فالاثر
الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك
الخيال والذكر ولا يبقى له اثر وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا
ان الخيال يمعن في الانتقال ويحكي على النحو فلا تضبطه الذكر بل انما
تضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا فيرتسم الصورة
ارتساما قويا ولا يشتغل بالانتقالات فما كان من الاثر الذي ذكرنا مضبوطا

في الذكر في حال نوم ويقظة ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او
حلما لا يحتاج الى تاويل وتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه
فانه يحتاج اما الوحي فالى تاويل واما الحلم فالى تعبير هذا اذا لم يكن الرويا من
اصناف اضغاث الاحلام التي يكون سببها امزجة الابدان وعلة احد الاخلاط
وحديث النفس او غير ذلك مما يزول الرويا عن ان يحكم بصحتها ان كانت
على وجهها او حاجتها الى تاويل وتعبير ان كانت على سبيل المحاكاة في ضروب
الوسواس الخناس العاملة في صدور الناس من الجنة والناس واما انواع
السحر والاعين المؤثرة فان قسما من السحر يدخل تحت تاثير النفساني في الجسماني
وقسما يدخل تحت تاثير النفساني في النفساني وقسما منه يدخل تحت تاثير النفساني
في الجسماني وقسما يدخل تحت تاثير الجسماني في النفساني اما الصنف الاول
فكتاثير النفوس البشرية القوية قوتا التخيل والوهم منها في نفوس بشرية
اخرى ضعيفة هاتين القوتين منها كنفوس البله والصبيان الذين لم يستول
منهم قوتهم العقلية على قمع التخيل وترك عادة الانقياد له فيتخيل اليها وتوهمها
انها في امور ليست بموجودة من خارج واقعة تحت الحس او ليست بموجودة
في الخيال فيتخيل اليها وتوهمها انها موجودة في الخيال او يخيل اليها وتوهمها

في امور موجودة حاصلة على ضد تلك الاحوال فيتخيل في اشياء متحركة انها
ساكنة وفي اشياء ساكنة انها متحركة وفي حادات انها حيه وفي حيه منها انها
حادات الى غير ذلك من اشياء بديعة وهذا كما كان من شان موسى عليه
وهرون مع فرعون واصحابه وما اتاه السحرة بمكرهم والقائهم عصيهم وحبا
لهم حتى صار موسى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى حتى ابطل الله تعالى ذلك بما اظهر
على رسوله من الصنف الثالث من المعجزات فانقلبت عصاه ثعبانا
مبينا يتلقف ما يافكون وفي هذا الموقوف قد سحر لوله اعين الناس
واسترهبوهم وذلك لما ارتاضوا به وبشاوا على مواجع انفسهم بين
القوية على تحريف الاعين والخيالات من الناس واقتدارهم على
تقليبهم اياها من حال الى حال ثم انهم قد يستعينون في بعض هذا العمل والوصول
الى الغرض الاقصى منه بافعال وحركات يعرض منها للحس حوع وللخيال
وقفة ودهشة كابداء شي شفاف مشوش للبصر برجرجة او بدهش
اياه بشغفه وكاشياء مرقوفة واشياء منورة وجميع ذلك ما يشغل الحس
يقرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا او في حيرتها اشتغال فرصة
الحيلة المذكورة واكثر ما يوثر هذا في من هو بطباعه الى الدهشة اقرب

وبقبول الاحاديث المختلطة احدر كالبله من الصبيان و قد تعين على
ذلك الاسباب فى الكلام المخلط والابهام طلبيس الحس وكل ما سنه يد
هيش وتخيير واما الصنف الثانى من اصناف السحر فكتاثير القوة الوهمية
من النفوس البشرية التى قويت هذه القوة فيها فى اصل الخلقة او لعت
بقوتها بالعادة والاستعمال والرياضة والتمرين فانه قد يبلغ من
تاثير هذه القوة اعنى الوهمية ان يزيل الطبايع عن هيئات حاق وجودها
اما الى جوده واما الى رداءة وذلك لما فى جبل النفس والعقل من طاعة
المواد العنصرية الا ان هذه الازالة من الساحر لا على سبيل ايثار الخير و
صلاح النظام الطبيعى ولا اغراض شريفة كلية متعلقة بالانواع بل على
سبيل تحرى الشر وفساد النظام والاغراض الخسيسة الجزئية المتعلقة بالاشخاص
فيسلط الواحد من صاحب هذا المعنى السحرى قوته الوهمية المرتاضة بذلك
على التاثير فى انسان اخر بعزيمة قوية بالغة موجبة على ما عرف فى كتاب
النفس من تعلق تمام تعلق النفس وجوب تحريكها بقوة العزم الموجب لقوة
الشوق فاذا صحت منها تلك العزيمة وقويت انتكث الشخص المقصود
وانبوت فيه الاثر المطلوب واكثر ذلك على سبيل الافساد وقصدا

لحل والانتشار الا انه تتقوى هذه القوة الوهمية بما يعلقها ويقيدها
سببه وتسددها نحو العمل لاجله فى شئ جسمانى تقدمتها وعزمتها به فيضم
اجسام الى اجسام وشد البعض بالبعض فتتقيد بذلك القوة الوهمية و
يثبتها بتصوير حالها وتذكرها اياها على الثبات على ما همت به وعزمت
عليه من الامر المقصود او جمع اجسام الى اجسام تحصل لها مع الجمع والشد
تاثير البعض فى البعض كما يحكى عنهم من عون امر فى اشياء يتعزز فيها ومن
دفن بعض الاجسام القابلة للفساد وسترعه فى مواضع من الارض يصل
اليها النداوة وتاثير العفونة فيفسدها بسرعة فتواح القوة الوهمية من
نفس الساحر بتذكار ما همت من الامور بتوسط تصور مثل هذه الاشياء
بذكرها وحفظها اياها فى ذاتها فيحملها ذلك على الثبات فى العزيمة ويكون
هذه الحالة داعية الى بلوغ كنه الامر المقصود فى التاثير المطلوب وقد
يوجد امثلة لمثل هذا الضبط يتعلق بقوى اخرى نفسانية فى امور مما يقيدها
القوى ويستعان به على ثباتها على عزيمتها فى مقاصدها ومطالبها
وذلك مثل ما كانت طائفة من المتقدمين يثبتون قوى انفسهم على
عبادة الله وبذكار واستمداد اصناف المعونة من جهة سنامبا كل

رفيعة واتخاذ اصنام من جواهر نفيسة يجعلون انفسهم وقفا على
طازمتها ومعتكفة على الاقبال عليها متذكرة بتوسطها امر الله عز اسمه و
مضبوطة عن تغير العزيمة عن طاعة الله تعالى واستمداد المعنوية والرحمة
من جهته وكانوا يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وهذا الى اتخذ
بعض سولاء من بناء المساجد والبيع والصوامع ونصب العلل والمحارب
وكل ذلك تقييد للنفس وتثبيتا للطاعة واستبقاء للمنيب في الانابة
والعبادة ومثل ذلك ما يبنى القبور ويصب عليها الصفائح ويبنى
عليها الابنية واعني بذكار الميت ودعاء له بالمغفرة والرحمة وتصدقا
عنه ما يوحي به خلاصه من عذاب لو كان فيه ولولا ذلك لتنوسي في اقرب
مدة واوحى زمان ولانقطع عنه الدعاء والصدقة ولولا مخافة ملال
القارى لاوردت من ذلك ما يطول الكلام به ويزيد للناظر فيه بصيرة
الا ان الفطن يستدل من البغلة على ما وراها ومن البشر من الاشاع
على الكثير مما يتعدا اما ويكاد وقع العين يلحق بهذا النمط من التاثير الا ان
الفرق بينه وبين المذكور فيانه ان وقع العين يلحق هذا النمط من
التاثير الا ان الفرق بينه وبين المذكور فيانه ان وقع العين العائنه

علة طبيعية ومن مبداء الخلقة وفي اصلها واما الاخرى فمكتسبة وبعد
الامر الاصلي ومن هذا القبيل استدفاع اذى العين التي تخاف
مضرتها تارة بالرقى والنمط من الكلام المسمى بالعزائم وتارة بتعليق التعا
ويذ والتمائم واما الصنف الثالث من اصناف السحر وهو داخل تحت
تاثير الجسماني في النفساني فكتاثير الصور والخلق والالوان والاشكال
وضروب الحركات والتشكلات وفي النفوس البشرية اما تاثير الصور
والخلق فكتاثير المعشوق في العاشق حتى يهيمه ويصور قلبه اليه وتحركه
الحركات المختلفة من الوجد به حرة والشغف المورث للضنى
والعصب اخرى وكتاثير الصور والدواب وخلق الحيوانات المستحسنة
الفاضلة في نفوس اصحابها وارباربها كالنفوس والبازي والصقر و
الفهد والحمام وغير ذلك حتى تولعوا وشغفوا بالنظر اليها وبحيث تولهو
ون بالاشتغال بها عن كثير من حاجات انفسهم وخاصة مهماتهم واسبابهم
اما الحركات والتشكيلات فكتاثير اصناف الاغاني والمعازف
والرقص والملاهي في انفس المشعوفين بها بل تاثير الكلام في نفس سامعها
كما جاء في الخبر ان من البيان لسحرا حتى يكاد يحكم بان هذا الاشياء سحر

الناس ويعلمونه من احوال بقوة وبحيث لا يوجد لخلص عن تاثيرها ويدخل
تحت هذا القسم ما يسميه الحكماء السحر الطبيعي وذلك ان عندهم هذه الامور
الطبيعية واصناف الحكم والعجائب في خلقها سحر من الطبيعة للناظرين
اليها والمتاملين لها والمعتبرين كما سحر ويعلمهم عما هم عليه من اتباع الهوى و
القوى البدنية الى الشغف بسائل العبر والايات في الامور السماوية والارضية
كما قال عز من قائل سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
والكلام في ذلك ايضا يحتمل الاطناب وفيه ما يؤدي الى ملال المستمع واضجاره
وان كان ذلك نوعا يعين على الفاضل الحكيم وغاية اشتاته واما اجناس
النيرنجات والطلسمات فانها تدخل تحت تاثير الجسماني في الجسماني وان لم تخل
الامور الجسمانية من قوى نفسانية ولم تخل ذلك التاثير من قوى وهمية عاملة
عملها في طبائعها ومنافيها وذلك انها تتعلق بخواص الاجسام الارضية العنصرية
منها والمركبات الطبيعية وتاثير بعضها في بعض بخواص تخص كل واحد منها
بسبب حدوث اثار غريبة في غيرها وقد تتم مناسبات وضعية بين هذه الاجسام
السماوية ومناسبات بين قواها وقوى الاجسام ومضادات بينها وبين
قوى الاجسام يوجب جميع ذلك فعالا وانفعالات بديعة يكاد يحكم بانها

خارجة عن المجرى الطبيعي كجذب المغناطيس للحديد وهرب باغض الخل
من الخل واختطاف الكهرباء بالدفاق التبن الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة
من علم النيرنجات وكما يتخذ من صور واشكال في اوفاق محدودة على اوضاع
معلومة من مقابلات افاق السماء بين المشرق والمغرب والجنوب والشمال
فيندفع بها كثيرا من اذية الحيوانات المفسدة الى غير ذلك مما اشتهر ذكر بعضه
عند الجمهور وخفي عنهم بعضه من علم الطلسمات ويلحق بهذا النمط من التاثير
تاثير الاجسام المعدنية بعضها في بعض الذائبة منها وغير الذائبة والمنطرقة منها
وغير المنطرقة والمسمى بعضها بالارواح وبعضها بالاجساد واحالة بعضها بعضا
واستحالة بعضها الى بعض ان في الوانها وان في قوامها وخواصها المشهور
بعض ذلك عند الجمهور والمكنون اكثرها عند اهل الصناعة المسماة بالكيمياء
ويدخل تحت هذا النمط تاثيرات من بعض الاجسام في بعض كما ركب منها
ويعمل ويتخذ من الالات منها ولها عجيبة طريقة يسمى لها علم الحيل فمنها ما
يسمى علم الحيل الطبيعية ومنها ما يسمى علم الحيل الهندسية ولولا ان المقصود
من هذه الرسالة ايراد القدر المذكور من جميع هذه الابواب لحملني
فرط العناية باهل العلم والراغبين في التحصيل على ايراد جمل من هذه العلوم

المذكورة بل على شرح تفاصيلها والابانة عن كل علم منها بقوانينها الكلية
والطريق اليها للراغبين في معرفتها اللائح وكل ميسر لما خلق له وعند هذا الموضع
ختام قولنا هذا والحمد لله واهب العقل وولي المن والطول وكتب
ايضا الشيخ سلطان العارفين ختام المشايخ قدس روحه الى الشيخ الرئيس
افاض الله عليه صوب الرحمة سلام الله تعالى وبركاته وتحياته على سيدنا ومولانا
الشيخ الرئيس افضل المتاخرين مد الله تعالى في عمرك وكثرت الخيرات لديك
وافاض من حكمه عليك ورزقنا مجاورتك وعصمنا واياك من الخطاء والخطل
واهب العقل ومفيض العدل وله الحمد والسلم على رسوله المصطفى محمد واله
الطيبين الطاهرين وبعد فاسئل مولاني وربيبي جدد الله له انواع السعادة
وحسن اصابة المنى والارادة عن سبب اجابة الدعوات وكيفية الزيارة و
حقيقتها وتاثيرها في النفوس والابدان ليكون ذلك تذكرة عندي ورايه
في ذلك اعلى واصوب والله الخير فاجاب الشيخ الرئيس قال بلغك الله
السعادة القصوى ورزقك العروج الى الروح العليا ان اوضح عن
كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتاثير في النفوس والابدان فاوضحتها بقدر
الطاقة والخوض في العلوم لتنكشف لك بهذا المختصر ما فيه الايجاز والتخفيف

ومستعينا فيه بالله انه خير معين اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات ينبغي ان
تعرف اولا حتى يستفتح منها هذه المطالب وهي معرفة الموجودات لاخذ
من المبداء الاول وهو العلة الاولى المسمى عند الحكماء واجب الوجود و
اعني بواجب الوجود ما يكون وجوده من ذاته لا من غيره ووجود غيره
منه فيكون كل ما سواه ممكن الوجود وهو الذي صدر منه جميع الموجودات
وهو المنبع لفيضان الكون على ما سواه موثر فيها على حسب ارادته ومشيته
ثم معرفة الجواهر الثابتة المفارقة عن المواد وهي الملائكة المقربون المسماه
عند الحكماء العقول الفعالة ثم معرفة النفوس السماوية المتصلة بالمواد ثم الا
ركان الاربعة وامتزاجاتها وما يحدث فيها من الاثار العلوية ثم المعادن
ثم النبات ثم الحيوان ثم الانسان وهو اشرف الموجودات في هذا
العالم بسبب حدوث النفس الناطقة فيه فانها ربما بلغت في الكمال
الى ان تصير مضاهية للجواهر الثابتة وفيه كلام طويل جدا وهذه الرسالة
لا يحتمل شرحه فنعود الى الاول ونقول ان المبداء الاول موثر في جميع الموجودات
على الاطلاق واحاطة علمه بها سبب لوجودها حتى لا يعزب عنه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء اما على التقسيم الذي يتبين فيه هذه المسئلة وهو انه

يؤثر في العقول والعقول يؤثر في النفوس والنفوس يؤثر في الاجرام
السماوية حتى تحركها دائما الحركة الدورية الاختيارية تشبيها بتلك العقول
واشتياقا اليها على سبيل العشق والاستكمال ثم الاجرام السماوية تؤثر في هذا
العالم الذي تحت فلك القمر والعقل المحض بفلك القمر مفيض النور على النفوس
الانسانية ليهتدي به في طلب المعقولات مثل افاضة نور الشمس على الموجودات
الجسمانية لتدركها العين ولو لم يكن الشان الذي وجدت النفوس السماوية و
الارضية في الجوهرية والادراكية وتماثل العالم الكبير بالعالم الصغير لما عرف
الباري جل جلاله والشرع الحق الناطق به حيث يقول من عرف نفسه عرف ربه
فقد اتضح لك نظام سلسلة الموجودات الاخذة من المبدا الاول وتاثير بعضها
في بعض وعود الى موثر لا يتاثر وهو الواحد الحق تعالى ثم اعلم ان النفوس متفاوتة
بالشرف والعلم والكمال فانه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم
بنبوة كانتنا دعبرها وتبلغ الكمال في العلم والعمل بالفطرة والاكتساب حتى تصير
مضاهية للعقل الفعال وان كانت دونه في الشرف والرتبة العقلية لانه علة
وهي معلولة والعلة اشرف من المعلول ثم اذا فارقت النفس بدنها بقيت
في عالمها سعيدة ابد الابدين مع اشباهها من العقول والنفوس مؤثرة في

هذا العالم تاثير العقول السماوية فيه ثم العرض في الزيادة والدعاء
ان النفس الذاتية المتصلة بالبدن الغير المفارق عنه قسمة من تلك
النفوس خيرا وسعادة او ومع شر واذى وتخرط بكليهما في سلك الاستعداد
والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة فلا بد وان النفس المرزونة بسبب
تشبهها بالعقول وتحريرها بالجواهر المؤثرة تاثيرا عظيما وهذا اعداد اوانما يجب
الاستعداد او المستعد والاستعداد اسباب شتى تختلف بحسب اختلاف الاحوال
وهي اما جسمانية واما نفسانية اما الجسمانية فمثل مزاج البدن فانه اذا كان
على حالة معتدلة في الطبيعة والفطرة تحدث منه الروح النفسانية الذي
هو في تجاويف الدماغ وهو آلة النفس الناطقة على حالة معتدلة وحينئذ
يكون التفكر والاستعداد على احسن ما يمكن ان يكون ولا سيما اذا انضاف
اليه فوح النفس وشرفها والحصول في المواضع التي تجتمع فيها ابدان الزوار
والمزورين فان فيها يكون الاذهان اكثر صفوا والخواطر اشد جمعا و
النفوس احسن استعدادا اكثر ما في بيت الله تعالى واجماع العقايد على انه
موضع الامن بر ولطف به الى الحضرة الربوبية ويقرب به الى الجنة المقدسة
اللاهوتية وفيها حكم محتمة من خلاص بعض النفوس من العذاب الاذي

واما النفسانية فمثل الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها والاجتناب
عن الشواغل والعوايق والانصراف بالفكر الى قدس الجبروت والاستدامة
لشروق نور الله في السر لانكشاف الغم المظلمة المضلة للنفوس الناطقة بعد اناتها
واياك ان تخليص النفس من شوائب هذا المعرض للزوال انه لما يريد من كل
جبن فعال والحمد لله حق حمده وصلى الله على محمد وآله اجمعين وكتب اليه
قدس الله روحه اسئال سيدنا ومولانا الشيخ الرئيس افضل المتاخرين جعل الله
دولته مساعدة ومبادي الاقبال له معاضدة عن شرح قوله في كتاب
النفس ان كان محل الصورة المعقولة جسما فانها ستنقسم بحسب انقسامه
فلا تخلوا اما ان تنقسم الى متشابهين او الى غير متشابهين فان انقسم الى
متشابهين فكيف تجتمع منهما ما ليس هما اذ الكل من حيث هو الكل ليس
هو الجزء الا ان يكون ذلك من حيث المقدار والعدد لا من حيث الصورة
وليس كل صورة معقولة شكلا او عددا فاجاب وقال الصورة المعقولة
انما هي معقولة على ما هي في الجوهر العاقل واذا كانت منقسمة فانقسمت جعلت
هناك غيرية من حيث هي في العاقل واذا عقلت كذلك عقل الفرق لا محالة
بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد فان لم يكن الا اختلاف اشكال

ومقدار بحسب ما يكون لما هو فيه وكان ذلك واخلا في المعقول لها
في ماهيته من حيث هو معقول وجب ان يكون عروض الانقسام
لمحل الصورة معقولة على اختلاف الشكل والقدر والعدد وذلك
غير واجب ايضا اذ يكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد
ان لم يكن داخلا فيجب ان يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس
سواي بين الكل وبين الجزء وبين جزء وجزء وبعبارة اخرى كون الصورة
معقولة هي ان يكون في الجوهر العاقل وكونها مختلفة في المعقول هو ان يكون
لها في ذاتها وفيما عقله اختلاف وكونها ممكنا فيها الغيرية كونها ممكنا ان
يحدث فيها وهي في العاقل لها غيرية وذلك غير اعتبارها لحال الوجود وكونها
ممكنا ان ينقسم في المعقول هو كونها ممكنا ان يتغاير في المعقول بحسب جزء
جزء عليها فان كان ليس لها ذلك لا بحسب الشكل والقدر والعدد
فليس لها ان يعقل في قابل الانقسام الا بحسب القدر والشكل والعدد
لكن الصور لها ان يعقل من جهة اخرى فان كانت يعقل من تلك الجهة في
منقسم فهي قابلة للتغاير والاختلاف لا بسبب القدر والشكل والعدد فاذا
كل صورة معقولة لا اختلاف فيها في المعنى فقد يعقل اختلافا في المعنى وينقسم

الا غير متشابهين او متشابهين لا تشابهها ان الكل في المعنى ليس في القدر
والشكل والعدد وليس كذلك وبالله التوفيق

رسالة في النفس الناطقة الانسانية

رب يسّر ولا تعسّر اين رساليست كه شيخ رئيس ابو علی بن سينا رحمه الله
عليه تصنيف كرده است در روشن كردان ماهيت نفس مردم از
بقا و فنا و سعادة و شقاوه در آخرة و ديگر احوالها چنانكه ياد كرده آيد
چون فرمان عالی علائی شمس زاده الله علاء و نفاذا در حق اين بندهٔ ضعيف
چنان نشست كه اين رسالت را از زبان تازی بزبان پارسی نقل كنم و من
بحكم اين فرمان اقدام كردم و وجوب امتثال را اعتقاد داشتم چنان دانم
كه انواع نشاط و سعادة قرين اين فرمان باشد و چون من اعتقاد كنم و فرمان
منعم خويش بجا آرم و با نقاد و مقابله كنم مدد و توفيق ايزد عز اسمه مرا يار باشد
تا اين مقصود حاصل شود والله الهادی عدد فصول اح روشن می
شود درين رساله اينست ا در بيان حد نفس ب در بيان حد قوتها نفس
ج در شرح سبب اختلاف فعلها و قوتها د در يافتن نفس ه در بيان آن قوتی

كه صورتها جزوی دريابد كه اين دريافتن بآلت جزوی نتواند بود
و در ذكر قوتی كه صورتها كلی دريابد كه اين دريافتن بآلت جسمانی نتواند
بود ز در بيان كيفيت استعانت نفس ببدن و شرح آن قوت كه وی را حاجت
باشد بدين استعانت و آن وقتی كه مستغنی شود ازين استعانت و آن وقتی
كه بدن ضرر كند و مانع باشد نفس را از مقصود خويش ح در درست كردن
ثبات نفس مردم بذات خويش و مستغنی شدن از بدن و هر چه
بدن تعلق دارد ط در تصحيح حدوث نفس با حدوث بدن ی در ذكر
برهان بر بقاء نفس و نا مردن نفس بمردن بدن يا در برهان بيان امتناع
انتقال نفس از بدنی ببدنی ديگر يب در ذكر آنكه قوتهاء نفسانی جمله آلت
نفسی واحدست يج در بيان عقل نظری و كيفيت بيرون آمدن
آن از قوة بفعل يد در بيان نبوة و احوال خواب يه در غايت رنجی
كه در حق نفس مردم ممكن باشد از شرف درين عالم يو در دلالت
بر حال نفس چون ازين مفارقت كند و شرح اصناف سعادة و شقاوة
يز در خاتمه اين فصول **فصل اول** در بيان حد نفس و بيان قوتهای
در اجسام موجودند و از آن افعال بديد آيد بقسمت اول دو شود يک

قسم آن که فعل وی بقصد و اختیار باشد چون فعل حیوان و دیگر آن که
فعل وی بی قصد و اختیار باشد چون جستن سنگ از بالا بزیر و آن قسم که
فعل بقصد و اختیار کند دو قسم است یکی آنک قصد وی سوی یک جهت
باشد لاجرم فعل وی بر یک جهت افتد و آنرا نفس فلکی خوانند و دیگر آنک
وی را قصدها بسیار باشد و اختیارات مختلف و بدین سبب افعال وی
بر جهتها مختلف افتد و آنرا نفس حیوانی خوانند و آن قسم که فعل وی بی
قصد و اختیار باشد بدو قسمت شود یک قسم فعل وی از یک جهت باشد
و آنرا طبیعت خوانند و دیگر قسم بر جهتها و مخالف یکدیگر افتد و آنرا نفس
نباتی گویند و این هر سه قسم اگرچه شرکت دارند در نام نفس هر سه را حدی
راست نتوان کردن برای آنک اگر گوییم که نفس قوتیست که فعل کند
باید که هر قوتی که فعل کند نفس باشد و نه چنین است و اگر گوییم که نفس قوتیست
که فعل بقصد و اختیار کند پس نفس نباتی ازین حد بیرون افتد و اگر گوییم که
نفس قوتیست که افعال متقابل و مختلف کند نفس فلکی بیرون افتد پس
طریقی دیگر سپریم تا ازین خلل سلامت یابیم و این قوتها را از طریق
افعال نتوان شناخت و افعال این قوتها با جسم باشد یا اندر جسم پس جسم

اندرین نگذید درآید بضرورت و آن چیز را که نفس خوانند وی را شاید که
قوة خوانند و شاید که وی را صورت خوانند و شاید که کمال خوانند و هر یکی ازین
نامها بسبب اضافت بچیزی دیگر باشد اما قوت خواندن شاید بحکم آنک ازان
فعلی در وجود می آید و اما صورت خواندن شاید بحکم آنک از آن مادتی بفعل در
وجود آید بنفس و اما کمال خواندن شاید بحکم آنک معنی جنس نوع می شود بوجود
نفس و لیکن اگر ما خواهیم که حد نفس کنیم کمال اولیتر که در حد آوریم از معانی دیگر
برای آنک نام قوت که بر نفس افتد از دو جهت افتد یکی آنک آن فعلی که ازو
پدید آید و یکی آنک از جهت انفعال که در وی پدید آید و نفس مردم هم قوت
فعل دارد و آن قوت تحریک و جنبانیدن است و هم قوة انفعال دارد و آن
قوت ادراک و دریافتن است و نام قوة بر هر دو معنی بر سبیل اشتراک افتد
و اگر بر یک وجه استعمال کنیم یک قسم بیرون افتد و حد ناقص باشد و اما
نام صورت ازان جهت افتد این صورت را و این معنی در حق نگذید بنقصان
و فساد کند چنانک شد اگر دیدیم در کتاب برهان پس کمال اولیتر که در حد آوریم
پس نفس کمال اولست و نه کمال هر جسمی باشد چون جسم سریر و در که آن
صناعت بوجود آید پس کمال جسمی باشد طبیعی و نه هر جسم طبیعی که باشد شاید

که نفس بدان سوند چون اتش و اب و دیگر عناصر پس کمال جسمی باشد طبیعی که
این جسم الت نفس باشد در افعال کردن پس حد نفس انست که نفس کمال اولست
من جسم طبیعی الی را یعنی که ان جسم طبیعی الت وی باشد در افعال خاص که ازو بدید
اید پس حد نفس درست اینست والله اعلم واحکم **فصل دوم** در بیان قوتهای
نفس قوتهای نفسانی بقسمت اول بسه قسم منقسم می شود یکی نفس نباتی است و ان
کمال اولست من جسم طبیعی الی را از ان جهت که از ان مثل وی بدید اید ورا
نرا تولید خواند و از ان جهت که جسم خویش را زیادة کند بغذا انرا قوت نمو
خوانند و از ان جهت که غذا جسم خویش دهد انرا قوت غاذیه خوانند و غذا
جسمی باشد که مانندهٔ ان جسم شود که غذای وی باشد بدان قدر که از ان
تحلیل افتد و بالا اید زیادة تر از ان یا کمتر از ان و دیگر نفس حیوانی است
و او کمال اولست من جسم طبیعی الی را از ان جهة که چیزها ان دریابد و جسم
خویش را بارادت بجنباند و سیم نفس انسانیست و انرا کمال اولست من جسم
طبیعی الی را از ان جهت که فعل باختیار عقل کند و رایها کلی استنباط کند و
صناعت را اختراع کند و معقولات کلی دریابد و نفس نباتی را سه قوت است
یکی غاذیه و فعل ان قوت انست که جسمی دیگر بمشابهت جسم خویش مستحیل

کند بدل ان چیزی که ازو بتحلیل افتاده بود و دیگر قوت منمیه است
و فعل این قوة انست که جسم خویش را زیادة کند بغذاء زیادتی متناسب
در جهتها چون طول و عرض و عمق تا بغایت کمال رسد و سیم قوت مولده
است و فعل این قوت انست که ان جسم خویش چیزی بستاند که مانند
وی بود در قوت و دران افعال کند از تغیر و تمزیج تا مانند وی شود
بفعل و پس نفس حیوانی را بقسمت اول دو قوت است یکی قوت
انست که از ان جنباندن اید و انرا محرکه خوانند و دیگر انست که از ان
دریافتن اید و انرا مدرکه خوانند و اما محرکه بدو قسم منقسم شود یکی جنباندن
از ان جهت که جسم را محرک خوانند و یکی جنباند از ان جهت که جنبش جسم
ازو پدید اید اما قوت اول را قوت شوقی خوانند و ان قوتیست که هر
انگاه که در خیال صورتی اید که ان صورت طلب باید کردن و یا از ان
صورت باید گریخت ان قوت دیگر را که یاد کردیم جنبش اورد و این قوت
بدو قسم منقسم شود یکی را قوت شهوة خوانند و ان قوتی است که ازوی
جنبش اید نزدیکی چیزها و نافع طلب لذت را و یکی را قوت غضب خوانند
و ان قوتی است که ازو جنبش اید سوی چیزها مضر طلب غلبه را

و اما قسم دیگر از قوه محرکه آنست که در اعصاب و عضلات اعضاء
کسب و اعضا را بجنباند و اما قوة مدرکه بدو قسم منقسم می شود یکی که در
یافتن وی از بیرون باشد و یکی که در یافتن وی از اندرون بود و اما
انچ در یافتن وی از خارج باشد از حواس پنج کانه است یا هشت کانه ازان
جمله یکی قوة بصر ست و آن قوتی مرکب در عصب مجوف که حال وی در
علم تشریح معلوم شود و آن ادراک کند صورتی که در رطوبة جلیدی افتد و یکی
دیگر قوة سمع است و آن قوتیست مرکب در عصب متفرق در سطحی که
اندرون گوش است ادراک کند هر صوتی را که انجا رسد بموج هوا و یکی
دیگر قوة شم است و این قوه است مرکب در دو جسم که از مقدم دماغ بیرون
آمده است مانند دو سر پستان که او اندر یابد رایحتی که اندر هوا پدید آید
چون بوی رسد و دیگر قوة ذوق است و آن قوتیست مرکب بر عصبی که
بر روی زبان گسترانیده است که در یابد طعم جسمها که بوی رسد و یکی
دیگر قوة لمس است و آن قوتیست مرکب در اعصاب جمله پوست و گوشت
بدن که او اندر یابد کیفیتها که در اجسام باشد چون بوی رسد و یکی ازان
جمله آنست که تمییز کند در تضادی که میان سردی و گرمی است و دیگر تمییز کند

در تضادی که میان تری و خشکی است و سیم حکم کند در تضادی
که میان درشتی و نرمیست و چهارم تضادی که میان صلب
و لین است اما قوتها که ادراک آن از باطن باشد بعضی ازان ادراک
صورت محسوس کند و بعضی ازان ادراک معنی محسوس کند و بعضی ازان
ادراک کند و در اینچ ادراک کند فعل کند و بعضی فعل نکند و بعضی ادراک
اول کند و بعضی ادراک ثانی کند و فرق میان ادراک صورت و ادراک
معنی آنست که صورت حس ظاهر دریابد و نفس نیز دریابد بیرون از حس
ظاهر چون صورت گرگ که گوسفند آنرا دریابد بحس ظاهر و نفس وی هم
دریابد و معنی آن باشد که نفس دریابد و حس ظاهر را اندران نصیبی نباشد
چون معنی که در گرگست که واجب کند که گوسفند از وی بگریزد
و فرق میان ادراک با فعل و ادراک بی فعل آنست که بعضی قوتها
باطن ادراک کند و ترکیب و تفصیل کند صور و معانی را با یکدیگر و ان
یکدیگر و بعضی ادراک کند و در اینچ دریابد این فعل نکند و فرق میان ادراک
اول و میان ادراک ثانی آنست که ادراک اول رسیدن صورتست بعضی
مدرکه آن نفس خویش نه از قوتی دیگر و ادراک ثانی رسیدن صورتست

بقوت مدرکه آن قوه‌ئی دیگر و آن جمله قوتهای باطن حیوانی قوه بنطاسیاست
و انرا حس مشترک خوانند و این قوتیست که در تجویف اول از دماغ
مرکبست و صورتها که اندر حواس ظاهر آید همه درین قوت مجتمع شوند و آن
جمله این قوتها قوتیست که انرا مصوره خوانند و این قوتیست مرکب در
آخر تجویف اول از دماغ که حفظ آن صورتها کند که در حس مشترک باشد
و اگر خواهی که بدانی که حفظ مر قوتی را باشد جز از آن قوت که در آن قبول
باشد حال آب اعتبار کن که آب شکل قبول کند و حفظ شکل نکند و ازین
جمله قوتیست که انرا قوت متخیله خوانند و نیز مفکره خوانند و مرکبست در
تجویف اوسط از دماغ و فعلش ترکیب و تفصیل صورتست و معانی و بعد
ازین قوت متوهمه است که مرکبست در آخر تجویف اوسط از دماغ و معانی
نامحسوس یابد ولکن نامحسوساتی جزوی چون معنی عداوت آن عدو
و معنی صداقت آن صدیق و معنی که گوسفند اندر یابد از گرگ و بعد
ازین قوتیست که قوت حافظه خوانند و این مرکبست در تجویف آخر
از دماغ و آن حفظ معانی کند که قوت وهم انرا دریابد این جمله قوتهای نفس
حیوانیست اما نفس انسانی که او را نفس ناطقه خوانند وی بر دو قسم است

یکی قسم قوت عاقله است و یک قسم قوت عامله و هر دو را عقل خوانند بر
سبیل اشتراک و قوت عامله آنست که وی را عقل عملی خوانند و آنست
که اخلاق از وی آید و استنباط صناعات مر انکه که وی قاهره باشد مر قوت
شهوت و غضب و دیگر قوتهای بدنی را از وی اخلاق نیکو آید و هر
گاه که وی مقهور شود و شهوت غضب را از وی اخلاق بد بد آید و اما
قوت عالمه آنست که او را عقل نظری خوانند و از وی ادراک معانی و صور
عقلی آید و کلیات اندر یابد و وی را مراتب است از جهت ادراک
این معانی اندر آن وقت که خالی باشد از معقولات انرا عقل هیولانی
خوانند و چون اولیات اندر یابد انرا عقل ملکه خوانند و اولیات چنانک
کل بزرگتر از جزو است و هیچ اوسطه نیست میان سلب و ایجاب
و مانند این و چون همه معقولات دریابد و تامل کند اندر آن وقت که
مطالعت این معقولات کند او را عقل بفعل خوانند و اندر آن وقت که
مطالعه کند و مشاهد معقولات باشد انرا عقل مستفاد خوانند و چون
نفس مردم بدین غایت رسید در علم و اخلاق وی بر جهت فضیلت
باشد این غایت کمال مردمست و درین غایت نفس مردم در مرتبه ملک

باشد بدان سبب که نفس مردم جوهریست عقلی چنانک درست کرده
ایدوان جوهر دوروی دارد یکی روی سوی عقل فعال وان عقل نظریست
وان نحا اقتباس علوم می کند و یک روی سوی بدن دارد وان عقل
عملیست و بدین قوه تصرف کند در بدن و هر انگاه که نفس مردم ان جهت
عقل نظری مر معقولات را متصور باشد وان جهت عقل عملی مر قوتها
بدنی را قاهر باشد انرا مانندگی بعقل فعال و ملک بیشتر باشد که بحیوانات
ان عالم و در قوه بشر بیرون ازین غایت نیست و توکل در بلوغ این غایت
بر توفیق الهی است و الله الموفق **فصل سیم** در شرح سبب اختلاف
افعال قوه در یافتن از نفس مدراکی که باشد و در یافتن بوجود
صورت مدرک مدرک را باشد اگر صورت تعلق بماده دارد و حاجت
بتجرید باشد ولکن اصناف تجرید مختلف است بعضی تجریدات تمامست
و بعضی ناقص‌ترست اگر ادراک حسی باشد قوه حسی باشد قوه حسی تجرید تمام
نکند بحکم انک قوه حسی محسوس را در نیابد الا بنسبت خاص اگر ماده حاضر
باشد پس حس در یابد و اگر غایب باشد در نیابد و اگر ادراک خیالی باشد
تجرید بیشتر بود برای انک صورت خیالی در توان یافت و اگرچه شخص

27

غایب باشد چون در خیال اید اما مقداری محدود باشد و مکونی مخصوص
و این معانی همه لواحق ماده است پس صورت خیالی اگرچه مجردست از ماده
از لواحق مجرد نیست و بعد ازین قوه وهمیست که چیزها در یابد مجرد
از ماده و اگرچه مخصوص باشد بصورتی مادی چون معنی عداوت اگر کل
و بعد ازین قوه عقلست که چیزها دریابد که مجرد باشد از ماده تجریدی بر
کمال چون انسان کلی پس فرق میان حاکم حسی در ادراک و میان حاکم
خیالی و حکم وهمی و حاکم عقلی در مراتب تجرید است چنانک یاد کرده اید
فصل چهارم در بیان انک قوه که صورت جزوی دریابد که بی
در یافتن چیز بالتی جزوی نتواند بودن هر قوتی که ادراک صورت جزوی
کند ان قوه جسمانی باشد اما قوه حسی حال او ظاهرست برای انک حسی
مر محسوس را ان وقت دریابد که محسوس حاضر باشد پس حس و نسبت
حضور و غیبت در حق جسم باشد و معانی جسمانی با جسم نتواند اگر قوه حسی در
جسم نبودی انرا با جسم هیچ نسبت نبودی از حضور و غیبت پس معلوم
شد که قوه حسی جسمانی باشد و اما قوه خیالی اگرچه صورت غایب یابد و
لکن با لواحق ماده دریابد برای انک صورت خیالی مثلا صورت زید

با مقداری محدود و با وضعی مخصوص و با لونی معین با خیال باشد و جانب
یمین وی در جایی از خیال باشد و جانب یسار وی در جایی دیگر از خیال
و این اختلاف هر دو جانب در یافتن خیال خیالی نباشد از دو قسم است
آن باشد که هر دو جانب از بیرون مخالف یکدیگرند یا این هر دو جانب در دو
جزء این قوه خیال می‌افتند مخالف یکدیگر و قسم اول محالست زیرا که بسیار
صورت خیال باشد که وی را مثالی از بیرون نباشد و اندر خیال حال وی در
اختلاف جوانب همچنین معین باشد پس معلوم شد که این اختلاف
از جهت اختلاف اجزاء قوه خیالی است و هر قوتی که اختلاف اجزاء
دارد و جز جسمانی نباشد برهانی دیگر معلوم است پس عقلا را که ما نتوانیم
تصور و تخیل صورتی کردن وقتی خرد کنیم و وقتی کلان چنانکه شعاع این بوده کی
و گوی چگی در وی یک صورت جزوی نتواند بودن در خیال و این ممکن نباشد الا
که صورت وقتی در جزوی باشد از خیال بزرگتر و وقتی در جزوی باشد
کوچک تر و این جز در قوه جسمانی نتواند بودن برهانی دیگر ظاهر است
که سواد و بیاض در یک جزو از جسم تخیل نتوانیم کردن و تخیل سپیدی را
سیاهی در جزو آن جسم نتوانیم کردن و اگر آن تخیل بقوتی بودی که وی را

جز سوادی و بدین پس منع انقسام سوادی هر دو حال یکسان بودی پس
معلوم شد که ادراک خیالی بقوه جسمانی باشد و اما قوه وهم معلوم شد که
هر چه دریابد با صورتی جزوی دریابد پس قوه وهم همچون خیال جسمانیست
والله اعلم **فصل پنجم** در ذکر قوتی که صورت کلی دریابد که آن در یافتن
بآلت جسمانی نتواند بودن اندر فصول پیشین یاد کردیم که نفس مردم تصور
معقولات کند و ادراک کلیات کند اکنون می‌گوییم که هر جوهری که تصور
معقولات کند و محل معقولات باشد آن جوهر جسم نباشد و نه قوتی در جسم
و نه صورتی در جسم باشد برای آنکه اگر معقولات جسم باشد از دو قسم خالی
نباشد یا وجود معقولات یا در طرفی باشد یا منقسم آن طرف نقطه باشد بنوع
اگر در آن نقطه وجود صورت عقلی باشد و در خط نباشد پس نقطه را وجودی
باشد منفرد از خط و خط متناهی باشد بنقطه دیگر که حال وی همچنین باشد
پس خط مؤلف باشد از نقطه‌ها بیکدیگر مماس حد و این محالست چنانک
چنانک در مواضع دیگر درست شده است و اگر در جزوی باشد
منقسم پس صورت معقول منقسم شود و صورت معقول پذیرای انقسام
مقداری نیست چون جسم پس اگر منقسم شود انقسام معنوی باشد و این

انقسام باجناس و فصول باشد پس لازم اید که در معقولی اجناس و فصول
باشد نامتناهی همچون جسم که منقسم باشد انقسام نامتناهی و درست شد
است که اجناس و فصول نامتناهی نیست پس این قسم نیز محالست و نیز اگر
چنین که انقسام بر قوت نباشد بر فرض انقسام بل که بنفس منقسم شود پس اجناس
و فصول بی نهایت بفعل و این محالست برهانی دیگر و همچنین اگر صورت احدی که
مرتسم شود که مرتسم شود در جسم منقسم شود بانقسام محل بجزوی پس اجزاء این صورت
که در جسم مرتسم است خالی نیست از دو وجه یا نسبت دارد بصورت احدی
یا دوی و یا نسبت ندارد بهیچ وجه پس مثال این صورت بیرون نیست و اگر
نسبت دارد یا هر جزوی نسبت دارد بکل این صورت یا هر جزوی نسبت
دارد بجزوی از این صورت اگر جزوی نسبت دارد بکل صورت پس هر جزوی
کل صورت باشد و این محالست و اگر هر جزوی نسبت دارد بجزو این صورت
پس صورت بیرونی منقسم باشد و گفتیم که منقسم نیست پس معلوم شد که صورت
احدی معقول نامنقسم و دیگر صورتها عقلی جز در جوهر عقلی مرتسم نشود
برهانی دیگر معلومست که قوت عقلی که در مردم است مجرد بود صور را از
وضع و از مقدار و از این مجرد و از بجسب وجود این صورت باشد

بجسب وجود این صورت باشد یا بجسب وجود آن صورت که در
قوت عقل است و قسم اول محالست که صور محسوس و اعیان از این لواحق
خالی نیست پس بسبب وجود این صورت است که در قوتی که مجرد است
از وضع و از مقدار و از لون و آن قوت جز عقل نباشد برهانی دیگر
همچون معلومست که صور معقولات که اندرون قوت نفس است نهایت
آن تصور کردن نامتناهی است و هر قوت که فعل نامتناهی ممکن باشد
از وامدن آن قوت جسمانی نباشد **فصل ششم** در بیان کیفیت
استعانت نفس بدن و شرح آن وقت که وی را حاجت باشد بدین
استعانت و آن وقتی که مستغنی شود از این استعانت و آن وقتی
که بدن ضرر کند نفس او و مانع باشد از مقصود خویش چون درست شد که
نفس عاقله جوهری عقلیست و وجود وی مادی نیست اکنون پیدا
کنیم که انتفاع وی بقوتهای حیوانی که جسمانیست چگونه است انتفاع
وی بقوتهای حیوانی آنست که جزئیات محسوسات که از طریق حواس بخیال
رسد قوت عقل را از آن چهار چیز فایده باشد و حاصل کند یکی کلیات
معقول از جزئیات محسوس مجرد کند و معانی مشترک میان جزئیات

از معانی خاص جدا کند و ذاتیات از عرضیات تمیز کند چون این
معانی حاصل کرده باشد بعد از آن سعی دیگر مشغول در این معقولات
و این تعرف است که مناسباتی میان ایشان بنا کند از حمل و وضع
و تالیف آن با یکدیگر کند و آن قسم دوم است از اقسام پس هر چیزی
ازین جمله که تصدیق آن نسبت میان موضوع و محمول ولی باشد از احاصل
کند. و آلت سازد اندر علوم و از معانی دیگر ها کند اندرین علوم معلوم
شود و سیم قسم آنست مقدمهای که نه جزوی بود و از محسوسات حاصل کند
معاودت معنی قیاسی چون بحس دریابد محمولی که مادام لازال با شد آن
موضوعی حکم کند و گوید اگر این اتفاقی بودی در همه اوقات یا در بیشتر
ترین اوقات با یکدیگر نبودی پس معلوم شد که این ملازمت از قوتیست
که در موضوع موجود است که از آن قوه این فعل آید در بیشتر ترین اوقات
چون سقمونیا که ما حکم کنیم که مسهل صفراست این حکم جز از موجب تجربت
نیست و آن تجربت جز بدین طریق نیست که یاد کرده شد و چهارم اخبار
تواتر که علم بدان حاصل شود از جهت تواتر و نفس عاقله مردم استعانت
ببدن کند و بقوتها، چون اینها این مقدمات حاصل کند و بعد از آن بذات

خویش رجوع کند و معقولات ثوانی و ثوالث حاصل کند و در اغلب
اوقات و افعال از بدن مستغنی باشد و بسیار باشد بعد ازین حال که
بدن مانع باشد و ثقل باشد در حق نفس عاقله از معقولات و ازین مثال
کسی باشد که ورا حاجت باشد بچهارپای و آلاتی تا بجای رود برای مقصودی
چون آنجا رسید چهارپا و آلات همه ثقل باشد بروی و مانع باشد از
استمتاع بمقصود حال نفس عاقله با بدن و قوتها بدین هم بوین مثالست
والله اعلم **فصل هفتم** در درست کردن ثبات نفس مردم
بذات خویش و مستغنی شدن از بدن و ازینجا که بدین تعلق دارد و درست
کردیم در فصول گذشته که محل معقولات که نفس انسانست نه جسمست
و نه قوتی در جسم اکنون می‌گوییم که نفس مردم تصور معقولات نه بآلت
جسمانی کند چون قوه وهمی یا فکری برای آنکه این تعقلات نفس مردم
بآلت جسمانی بودی تعقل ذات خویش ذات خویش نکردی و تعقل
آلت هم نتوانستی کردن و ادراک آنکه وی عاقل ذات خویش است
نتوانستی کردن برای آنکه میان وی و ذات وی آلتی نیست و میان
وی و میان آلت آلتی دیگر نیست و میان وی و میان آنکه وی عاقل

ذات خویش است هم آلتی نیست پس معلوم شد که تعقلات نفس عاقله
بآلتی جسمانی نیست و همچنین ادراک نفس عاقله مر آلت را از دو وجه خالی
نباشد که یا بسبب وجود ذات آلتست یا بسبب وجود صورتی دیگر در آلت
اگر بسبب وجود ذات صورتست واجب کردی که مادام که مدرک آلت
بودی و چنین نیست و اگر بسبب صورتی دیگرست از دو وجه خالی نیست
یا آن صورت مثل صورت آلتست یا مخالف صورت آلت اگر مثل صورتست
محال باشد برای آنک صورتها متفق در نوع را تکثر بعد و سبب تکثر
ماده باشد چون ماده یکی باشد و صورت متفق در نوع با یکدیگر موجود
نتوانند بودن و اگر صورتی دیگر باشد مخالف صورت پس کونه قوه تعقل
صورت آلت کند و هر صورتی که مثال وی در عقل آید عقل مر آن صورت
را عاقل باشد اگر صورت قوس در عقل آید عقل مر صورت آدمی را عاقل
نباشد پس بدین برهان معلوم شد که هر قوتی که ادراک بآلت کند آلت
خویش را مدرک نباشد برهانی دیگر معلومست که قوتهاء جسمانی چون
فعل بسیار کنند بر اتصال اثرا فتور در آید و ضعیف شود و چون مدرک
قوی دریابد در آن وقت مدرک ضعیف را در نتواند یافتن چون قوه

بصر در حق روشنائی آفتاب در وقت یافتن ضوء آفتاب روشنائی
دیگر در نتواند یافتن و قوه عقلی برخلاف این حالست و همچنین
قوتهاء بدنی را اثر ضعیف در وی پدید آید چون مردم از سن نشو در گذرد
و آن حال پیش از چهل سال باشد تا چون مردم بچهل سال رسد بر حسب
اختلاف مزاج بدن و احوال بدن قوه عقلی آن وقت قوی گردد که مردم
بچهل سال رسد پس معلوم شد که قوه عقلی بجسم و ماده جسم تعلق ندارد
اگر سایلی برسد و اعتراض کند و گوید که چون نفس مردم در تحصیل علوم
و تصور معقولات بقوتهاء جسمانی حاجت ندارد چرا چون مرضی
در تن پدید آید علمها فراموش شود و یا چون سن پیری رسد علمها
مختل شود جواب دهیم و گوییم چون معلوم شد ببرهان روشن که
نفس مردم جوهر عقلیست و مجردست از ماده پس آن خللها و
اعلت باید طلبیدن و علت آن آنست که نفس عاقله یک جوهرست
و آنرا اتصالیست ببدن و اتصالیست بجانب ملکوت و هر آنگاه
که بکلیت بیک جانب مشغول شود از آن جای دیگر و افعالی که بدان
جانب تعلق دارد باز ماند و چون در بدن عارضه پدید آید جوهر نفس

بر جانب بدن اقبال کند و بدان مشغول شود لا از آن جانب دیگر
و از افعالی که بدان جانب تعلق دارد باز ماند الا تا از آن دفع کند پس چون
چنین باشد در علوم خلل پدید آید و لکن همه فراموش نشود و اگر چنان بودی
حاجت آمدی دیگر بار بتعلم مستانف و این تمانع در افعال یک جانب
نیز هست که کسی که او را می رسد سخت شهوت طعام فراموش کند و اگر چیزی
رسد همچنین از خوف و شهوت غافل شود چون در افعال یک جهت این معنی
ممکن باشد در افعال دو جهت مخالف بکند مگر ممکن بود

فصل هشتم

در تصحیح حدوث نفس با حدوث بدن از اصولی که درست کردیم که نفس
مردم جوهریست عقلی مفارق از بدن بذات پس سبیل اختصاص وی
ببدن جزوی از مقتضا هیاتی باشد جزوی که ورا حادث کند بطبع بدنی
خاص تا بسیاست و تدبیر وی مشغول باشد بر سبیل عنایتی ذاتی خاص
اکنون درست کنیم که نفس مردم حادث است با حدوث بدن برای
آنک اگر موجود باشد پیش از بدن از دو قسم خالی نباشد یا بسیار باشد یا
یکی اگر بسیار باشد و نفوس مردم متفق است در معنی و نوع و تکثر
ایشان بمعنی نباشد پس تکثر نفوس بمواد باشد و بعوارضی که از جهت

مادت خیزد و ما گفتیم که نفوس پیش از بدن ماده ندارد پس تکثر نتواند
بود و نشاید که یکی باشد برای آنک اگر یکی باشد چون بدن بسیار پدید
آید از دو خالی نبود یا یکی نفس بود که در همه تصرف کند و نفس زید و عمرو یکی
باشد و این محالست برای آنک اگر زید عالم باشد باید که عمرو هم عالم
باشد و اگر وی جاهل باشد آن دیگر هم واجب آید که جاهل باشد و چنین
نیست و یا چون بدن بسیار پدید آید بوجود آن یک نفس منقسم شود
و بهر بدنی قسمی از آن بپیوندد و این نیز محالست که نفس جوهر عقلیست
و نامنقسم چگونه منقسم شود پس معلوم شد که نفس مردم پیش از بدن و
جود نیست بل که چون جسمی پدید آید مستعد نفس بمزاجی خاص نفس بوی
بپیوندد از واهب صور تا تدبیر آن جسم کند و از جمع شدن نفوس و ابدان
وجود نوعی پدید آید که از وی افعالی آید خاص و آن از مقتضاء عنایت
الهیست در حق این موجودات تا هیچ چیز از موجودات معطل نباشد در
وجود و اما بعد از آن که مفارقت افتد نفس را از بدن هر یکی را وجودی
مفردست و ذاتی مفرد و هر یکی از یکدیگر بهیاتی خاص که از جهت ابدان
افتاده باشد متمیز باشد **فصل نهم** در ذکر برهان بر بقاء نفس و نابودن

نفس بمردن بدن معلوم شد که نفس مردم جوهر عقلیست مفارق
بذات خویش از مادّه اکنون درست کنیم که ویرا فساد نیست و چون
بدن بمیرد نفس بمرد و جوهر نفس قابل هلاک نیست و فساد بذیرد امّا
چون بمیرد واجب نیست که نفس بمیرد برای انک هر چیزی که فساد
وی در فساد چیزی دیگر بسته باشد میان هر دو چیز فساد خاص باشد ان
اتصال موجب ان معنی باشد و اتصال میان نفس و بدن موجب این معنی
نیست برای انک قوام نفس بماده نیست و علت نفس بدن در حق
نفس علت اعداد است اعنی از جهت بدن چون استعداد حاصل اید
اهدار واهب صور وجود نفس بدید اید و قوام وی در واهب صور بسته
است نه در بدن چنانک معلوم شد پس چون بدن باطل شود واجب
نباید که نفس نیز باطل شود و برهانی دیگر بر انک جوهر نفس مردم قابل فساد
نیست بدان سبب که هر چیزی که ویرا وجود بفعل باشد و در وی قوت
فسادی باشد وجود ویرا بفعل از جهتی باشد و قوت فساد از جهتی دیگر برای
انک وجود مقابل عدمست و نشاید که از یک جهت هم موجود باشد و هم
معدوم پس قوت فساد عدم از معنی باشد جز از انک ازوی فعل را وجود

باشد و هر چیزی که در وی این هر دو معنی موجود باشد ان چیزی مرکب
باشد از ماده و صورت بافعل وجود ویرا از جهت صورت باشد و قوت
فساد ویرا از جهت ماده و نفس مردم گفتیم که جوهری بسیطست که در ان
هیچ ترکیب نیست پس چون ویرا فعل وجود باشد اندر وی قوت
فساد نباشد والله اعلم **فصل دهم** در بیان امتناع انتقال نفس
از بدنی دیگر درست شد که حدوث نفس با حدوث بدنست بدان
وجه که استعداد ماده موجب باشد حدوث نفسی را از واهب صور نه
بر سبیل اتفاق بل بر سبیل وجوب پس چون چنین باشد هر بدنی حادث
که بدید اید مزاجی خاص لازم اید از واهب صور که نفس بدان مزاج بیوندد
پس اگر گوییم که چون نفسی را از بدن مفارقت افتد با بدنی دیگر انتقال
کند و ان بدن مستحق نفسی باشد پس لازم اید که بدنی را دو نفس باشد یکی
واهب صور بدو دهد و یکی که بدو انتقال کند و این محالست برای انک
هر کسی را شعور بیک نفس است که ببدن تصرف کند پس اگر نفسی دیگر باشد
معطل باشد و ذات مردم را بدان شعور نباشد و این محالست پس نشاید
که نفسی از بدنی ببدنی دیگر انتقال کند والله اعلم **فصل یازدهم** در ذکر

آنکه قوتهاء نفسانی جمله آلت بعضی واحداند در فصول متقدم پیدا کردیم
که قوتهاء نفسانی جمله آلت بدنست و نفس انسانی یک جوهرست و
جمله قوتها در تحت تصرف او اند ولکن در قوة شکلست و آن شکل آنست
که قوتهای نباتی در جسم نبات هست و قوتهاء حیوانی و انسانی نیست پس
معلوم شد ازینجا که هر یکی نفس مفرداند و بیکدیگر اتحاد ندارند و هر سه نفس
در حق انسان موجود است هر یک در مسکنی خاص چنانک نفس نباتی تعلق
بجگر دارد و نفس حیوانی تعلق بدل دارد و نفس انسانی تعلق بدماغ دارد
و این رای افلاطونست اما رای فیلسوف آنست که نفس مردم تصرف
می کند در تن مردم یک ذاتست و یک جوهر و این قوتها همه آلت وییند
و این نفس تعلق اول بدل دارد و این افعال بعضی بقوتها کند که در دماغست
و بعضی بقوتها که در جگرست برهان این قول آنست که اجسام عنصری
برای آنک در غایت تضاد اند قبول حیوة کنند پس چون بیکدیگر مختلط
شوند و مزاجی بحاصل آید و بدان مزاج متشابه شوند اجسام سماوی را که ضد
ندارند و مزاج را نیز ضد نیست پس بسبب این معنی قبول حیوة کنند و چند
آنک باعتدال نزدیکتر باشند قوتی حیوتی که قبول کنند بیشتر معتبر باشند تا بحدی

رسد که مستعد شود جوهری را و چون چنین باشد اول نفس
نباتی بمزاج بپیوندد که جای دارد و معلوم از اعتدال و چون آن از اعتدال
زیاده شود و بمزاج حیوانی بپیوندد و این نفس که بدین مزاج برسد نفس
حیوانی باشد که از نفس نباتی بیشترست اگرچند قوتهاء نباتی بود پس
چون اعتدال بغایتی رسد که باعتدال حقیقی نزدیکتر از آن بود پس نفس
انسانی بدان پیوندد و اگر چنان بودی که در یک تن این هر سه نفس
بودی مفرد باید و ازین سه مفرد باشی که در حیوان هم مزاج نبات حاصل
شدی و هم جسم نبات و هم مزاج حیوان و هم جسم حیوان و در تن مردم
همچنین هر سه مزاج و هر سه جسم نباتی و حیوانی و انسانی بر سبیل انفراد
بودی و این محالست والله اعلم **فصل دوازدهم** در بیان
عقل نظری و بیرون آوردن او از قوة بفعل درست کردیم که نفس
انسانی را حدوث با بدنست و او را قوتست که آنرا عقل نظری
خوانند و آن قوة در اول کار عقل هیولانیست و او عقلی است
بقوة نه بفعل یعنی که صورت معقولات در نفس بقوه است نه بفعل
پس هر آینه حاجت باشد بچیزی تا این صورت را از قوة بفعل آرد و اگر آن چیز

همچنین بقوت باشد بفروغ او را نیز حاجت باشد بچیزی دیگر که در حق
معقولات بچیزی اید که وی عقل باشد بفعل و صورت معقولات در
وی موجود باشد و ان جوهری است که او را عقل فعال خوانند و او در
ذات خویش عقل بفعل است و از همه وجهی در ذات و صور
معقولات بفعل و در نفس مردم صور معقولات از وی پدید اید و هرچه
معقول باشد بقوت بود معقول شود بفعل و بنور او که بر عقل هیولانی
تابد عقل هیولانی از قوت بفعل اید و مثال این عقل فعال با معقولات
و با قوی عقل نظری مثال افتاب است با صور مبصرات و با قوت بصر که
چیزهای ملون را تا شعاع افتاب بدان نیفتد الوان او دیدن نتوان یا
فت پس چیزهای ملون مبصرست و قوت بصر مبصر است بقوت چون نور
افتاب بدان ملونات تابد تا بدان چیزها که مبصر بود بقوة اکنون مبصر شود
بفعل و بصر نیز که مبصر بود بفعل و بصر نیز که مبصر بود بقوت مبصر شود بفعل
پس همچنین صورت معقولات بقوت معقولست و عقل هیولانی
بقوة عقل است چون نور عقل فعال بران صورت تابد که در متخیله است
ان صورت معقول شود بفعل و عقل هیولانی عاقل شود بفعل

فصل سیم

در بیان نبوت و احوال خواب معلوم شده است از علوم دیگر
که علم باری عز اسمه محیطست بکل موجودات حتی و لا یعزب عن
علمه مثقال حبة و عقول و جواهر روحانی را احاطتست بکلیات
موجودات از وجهی دیگر و نفوس سماوی را همچنین علمست
بکلیات وجودات که در مستقبل پدید اید و این معنی در علوم دیگر
برهان درست شود و چون این مقدمات معلوم شد گوییم نفس
انسانی مستعد است قبول علم را از جواهر عقلی و از نفوس سماوی
و ازان جانب هیچ حجاب نیست اما حجاب از جهت قابلست
و هرگاه که از جهت قابل حجاب برخیزد از انجا فیض علم بدو پیوندد
و نفس انسانی دو قوت دارد چنانک در فصول گذشته یاد کرده شد یکی
عقل نظری و بدین قوت معقولات و علوم کلی از جواهر عقلی قبول
کند و دیگر عقل عملی و بدین قوت و معاونت قوت متخیله علوم جزوی
از ملکوت قبول کند و چون در حال خواب قوت متخیله از حواس فارغ
شود و بخدمت عقل عملی رسد از ملکوت فیض علم بنفس انسانی متصل
شود و باشد که قوت متفکره در ان تصرف بکند از حکایات پس از خواب

حاجت نباشد تعبیر و اگر محاذات کند تعبیر حاجت افتد اما چون
نفسی بود شریف و قوت عقل و متفکره چنان قوی باشد که حواس او را مشغول
ندارد از افعال خویش در حال بیداری فیض علم بدان نفس چنان
رسد که در حال خواب بنفسی دیگر و این نفس نبی باشد و این نوع از نبوت
تعلق بعقل عملی دارد و قوت متخیله و حال نفس مردم در حال خواب متفاوت
باشد نفوس انبیا صلوات الله علیهم درین رتبت متفاوت باشد
و نوعی دیگر تعلق بعقل نظری دارد و حال آن که واضح شود در فصلی دیگر اما
سبب خبر دادن از غیب که از دیوانگان پدید آید آنست که مزاج
دماغ متغیر شود از حال طبیعی و قوت متخیله با افعال خویش مشغول شود
و باشد که در آن افعال او را اطلاع افتد بر احوال غیبی و از آن خبر دهد
و کسانی که بکهانت مشغول باشند تا از حواس فارغ نشوند از غیب خبر
نتوانند داد و این اسراری باشد که در کتب واضح نکنند از برای صعوبت
دریافتن **فصل چهاردهم** در غایت رتبتی که در حق مردم ممکن
باشد از شرف درین عالم چون احوال عقل عملی و مراتب او در ادراک
عالم غیب درست شد اکنون شرح کنیم احوال عقل نظری و مراتب او در حق

مردم ترا معلوم شده است که عقل نظری از نفس مردم معلومات
چگونه دریابد و معلوم است که بقیاس دریابد و مطلوب را از حد اوسط
در توان یافت و این حد اوسط وقتی بفکر حاصل شود و وقتی بحدس حاصل
شود و حدس دریافتن حد اوسط باشد بی رویتی و مردم در درجه ادراک
مطلوبات علمی متفاوت اند بعضی زود ادراک کنند و بعضی چون ادراک
نتوانند کرد هیچ چیز را بتعلم بفکر و بعضی چیزها ظاهر دریابند و از غوامض
دور باشند پس در حق حدس همچنین متفاوت اند بکم و کیف تا در طرف
نقصان بحدی رسد که کس باشد که او را هیچ حدس نباشد پس همچنین ممکن باشد
در طرف کمال که شخصی باشد که همه معقولات بحدس دریابد بر طریق حد
اوسط و باشد که این چنین نفس را بتعلیم حاجت نیفتد در تحصیل علم و این غایت
رتبت عقل نظری باشد در حق مردم و معلوم شده است از فصول متقدم
که نفس مردم جوهری است مفارق از ماده و آن اتصال که ببدن دارد
اتصال تدبیر است و سیاست که چون در نفس صورتی حاصل شود از
حرارتی یا از حرکتی بعضی از اعضا مثلا چون غضب که از آن غضب حرکتی
آید پس در تن آدمی از آن سبب حرارتی پدید آید و باشد که انتشار عضوی

خاص حاصل شود و این همه آثار طبیعی است بدان در ذات بدن پدید
آید پس ممکن باشد که چون نفس مردم در شرف بغایت کمال رسد از آن نفس
در عالم عنصر تأثیرها حاصل شود از دعای او اثرها چون بارانها و برفها و ابرها
پدید آید و اگر هلاک قومی خواهد صاعقه و اسباب آن پدید آید و از حیوانات
و جمادات افعالی آید که از معهود بشر بیرون باشد پس نفس مردم در حق عقل
عملی و قوت متفکره در رتبتی باشد که از ملکوت علم غیب بجهت وی روان شود
و ملک وبرا بصورت آدمی ظاهر شود و با وی سخن گوید و وحی کند و در حق
عقل نظری در رتبتی باشد که معلومات از عالم عقل همه بحدس بداند و در علم
طبیعت چنان باشد که اجرام عنصری مسخر آثار نفس او باشد این نفسی در غایتی
باشد از کمال و شرف که ورای آن در حق آدمی ممکن نباشد و این نفس نبی
مرسل باشد که در حق عملی این منزلت دارد و در حق نظری و آثار طبیعی آن
رتبت ندارد و باشد که در حق هر دو این رتبت عالی دارد و در حق آثار
طبیعی این منزلت ندارد پس نفوس انبیا و حکما درین مراتب باشند و اگر نفسی
باشد که این مراتب ندارد و لکن فضیلت اخلاق او را حاصل باشد آن نفس
از جمله اذکیا باشد از نوع ایشان و اگر چه از اهل مراتب عالی نباشد است

آن مراتب که در حق نفس انسانی ممکن باشد و این معانی نیز اسرار حکمی
است و حقایق این در کتب با برهان باشد با خود نباشد برای آنک نه
هر نفسی این ادراک تواند کرد و چون ادراک نکند با انکار و تشنیع مشغول شود
فصل پانزدهم در دلالت بر حال نفس چون از بدن مفارقت
کند و اصناف سعادة و شقاوة چون درست شد در فصول متقدم
که نفس مردم بفساد بدن فاسد نشود و بعضی از او را حالی باشد در ذات
خاص خویش از شقاوة و سعادة و راحت و لذت و عقاب و الم پس
واجب باشد شرح این احوال یاد کردن اما احوال بدن در معاد و آخرت
از راحت و عقاب و لذت و الم آنست که شریعت حق این شرح
کرده است و تفصیل داده و همچنین احوال نفس بعضی بر سبیل رمز و
بعضی بر سبیل الغاز و نفس را بلغت شریعت روح خوانند و اخباری
که درین معنی از صاحب شریعت حق صلوات الله علیه آمده است اما
رغبت حکماء الهی بسعادة و لذت روحانی زیاده باشد از رغبت ایشان
بسعادة و لذت جسمانی و نفرت ایشان از شقاوة و الم جسمانی و اکنون
از احوال را شرح کنیم بدانک هر قوتی که هست از قوتهاء نفسانی چون

انرا لذتی والمی هست چون قوت بصر و قوت سمع و دیگر قوتها پس
لذت بصر انست که صورتی نیکو بیند و لذت سمع در الحان منتظم است
والم ایشان در ضد این و بر حال دیگر قوتها همچنین و جمله قوتها همچنین یکسانند
در انک لذت ایشان در ادراک کمال خویش است پس قوتها را درین معنی مراتب
مختلف باشد با هر قوتی کمال و هنر باشد که این لذات در کمالی باشد که هستی
او معلوم باشد لکن کیفیت لذت معلوم نباشد چون حال عنین که از لذت
مباشرت خبر ندارد و ما کیفیت لذت ان نداند و لکن داند که هست و حال
اکمه کی قوت سمع ندارد در اصوات موزون پس نفس انسانی و قوت عقلی که اصل
این قوتهاست بضرورت بی کمال نباشد پس نفس انسانی را در حق کمال خویش
همین حالها باید که باشد و کمال و عقلی باید که باشد از جنس ذات او پس کمال
او انست که منتقش گردد بمعقولات از جهت تصور و ذات مقدس احدی
حق تعالی بداند از جهت تصدیق و بداند که ان وجود ببرهان درست است
و هم ببرهان تمییز کند از وجود وجودها، دیگر و همچنین توحید اثبات ان وجود
صفات او پس وجود کل موجودات از جواهر روحانی ملکی و جواهر روحانی
نفس پس هم برین طریق برهان بداند تا باخر موجودات پس چون نفس

مردم بدین مرتبه برسد عالمی باشد معقول در ذات خویش همچون
هر دو عالم موجود و چون عاقل فاضل کند داند که این کمال تمامترست
و شریفتر از کمال قوت ذوق و لمس و رسیدن این کمال بنفس قوی ترست
از رسیدن کمالات دیگر بقوتها، دیگر برای انک رسیدن ان بملاقات
و سطوح است و رسیدن معقولات بر سبیل اتحادست با جان انجا
دست و نشاید که عقل را اکمال افتد که دران معانی بسته است که در
حق بهایم موجودست از لذت مباشرت و خوردن و لذت
ملکی را الذت و راحت نه بر قیاس لذت بهیم باشد کلا و حاشا بل احوال
ایشانرا در کمالات و لذات و طیبات خویش هیچ نسبت نتواند بود
بدین احوال خسیس دنی سوال اگر کسی گوید که چرا چون این علوم را دریابد
او را الذتی نباشد چون لذت مباشرت و اکل و همچنین از جهل که ضد علمست
المی نباشد جواب گوییم که این مقدمه برین وجه مسلم نیست بل که چون
نفس عالم را صفا حاصل شود از کدورات این عالم او را از ادراک ان علوم
لذت و راحت باشد و لکن بدان سبب که با قوتها جسمانی اتصال
دارد و بافعال و اما را او مشغول باشد او را شعور تمام نباشد بدان لذت

بدان سبب که مشغول باشد بفرض بدن و همچنین چون محرور دهان
او طاع باشد از کثرة صفرا و حس ادراک ان تلخی بکند پس چون مریض بهتر
شود و معاودت کند از لذت طعام الم و تلخی ناخبر باشد پس حال نفس مردم
هم برین قیاس است تا بند بر بدن و قوتها بدنی مشغولست نه شعور تمام
دارد بلذة علم و نه از الم جهل خبر دارد پس چون این اصول معلوم شد ظاهر
گشت که سعادة نفس مردم انست که بدین حال برسد و شقاوة انک
او را کمال نباشد و مقصر باشد در تحصیل اسباب ان سعاده و نه هر نفسی را این
شوق باشد برای انک تا مردم بداند که در حق نفس او ممکن است که بدین
کمال رسد او را شوقی نباشد بدین کمال بیشتری از نفوس انند که این حال خود
ندانند اما اگر نفسی باشد که او را این شوق نباشد الا انک اعتقاد و افعال
او بر موجب امر الهی و بر وفق شریعت حق باشد بسعادتی برسد و اگر
برخلاف این باشد در شقاوت ماند و کل میسر لما خلق له **فصل**
شانزدهم در ختم این فصول صاحب این رسالت چنین می گوید که من درین
رسالت و درین مقالت چند اسرار و نکته از علم نیاوردم و این اسرار
و علم در کتب با موجز باشد با رموز و من از حد مرموزی بتصریح اوردم و حجاب

بر داشتم بتمامی تا سرا وارانی که بعد از من مطلع شوند برین اسرار این
معانی و اسرار پوشیده و مهمل و ضایع نماند چه در زمانه خویش
نیافتم کسانی که بتعلم حاصل کنند و استعداد ادراک
این رموز و اسرار دارند و حرام کردم بر کسانی
که نه سزاوار این رسالت و رموز این مقالت
مطلع و واقف شوند و این رسالت
را بکسانی ندهند که معاند و جاهل
و جاهل و گشنه بر باشند
والله بینی و بینکم و کفی به
وکیلا و صلی الله علی
رسوله الا سطی
الا رجی و اله
و اصحابه اجمعین
بحوله و طوله
و فضله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين وصلواته على خير الخلائق محمد وآله
الطاهرين اجمعين ممن ما الحزن ليكون اشفيته معلومة فنقول الحزن الم
نفساني يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات والانكاد ويعري احد
من منع الاسباب اذ ليس يوجد احد لا يفقد شيئا من محبوباته او ينال
جميع مطلوباته اذا كان محبوبات الانسان في هذا العالم معرضة للزوال والفناء
وليس شيء منها بثابت وكذلك مطلوباته الدنيوية فان مطلوباتها هي الامور
العالمية الزائلة واما الامور العقلية الثابتة الدائمة فان تلك لا يعتقد اولا
يد لغاصب عليها ولا ينالها الافات ولا ايضا يفوتنا المطلوبات منها ففي
بخلاف الامور الدنيوية الموقوفة على كل احد التي لا يمكن تحصينها ولا يؤمن
فسادها وزوالها وتبدلها ثم انه ينبغي ايضا لمن اراد ان لا يعرض له الحزن
ان يتصور محبوباته الدنياوية ومطلوباته العاجلة كما هي من الزوال وما جبلت

عليه من الفناء وقلما يطلب منها ما يئس من طبعها من الثبات والبقاء
والدوام لا يستعظم تبدلها واستقالها وفوتها عند طلبه اياها ويخفى من
من امرها ساذج الحالة فلا ياسى على فقد محبوب ولا يغتم بفوت مطلوب بل يجد
منها بقدر الحاجة ويتسلى عنها اذا فقدها ولا يستعقبها بالطلب الحثيث والتعب
العظيم اذا اراده ولا يشغل الفكر بفقدها فان ذلك من اخلاق جلة الملوك
فانهم لا يتلقون مقبلا ولا يشيعون ظاعنا وضد ذلك من اخلاق صغار
العامة وذوي الدناءة فانهم يتلقون كل مقبل ويشيعون كل ظاعن وايضا فانه
ينبغي له ان يتصور انه ان وجب ان يحزن بشيء فيجب ان يحزن ابدا وذلك انه
لا حال في عيشه وايام حيوته الا ويفقد فيها محبوبا ويفوته مطلوب فيستشعر
انه لا يجب ان يحزن بل يرضى بكل حال يكون فيه ليسلم من الحزن ويسلم [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين والصلوة على محمد وآله الطيبين لما كان

اعظم ما يلحق الانسان من الخوف من الموت وكان هذا الخوف عاما
وهو مع عمومه اشد وابلغ من جميع المخاوف وجب ان نقول ان الخوف
من الموت ليس يعرض الا لمن لا يدرى ما الموت على الحقيقة او لا يعلم الى
ماذا تصير نفسه او لانه يظن انه اذا انحل وبطل تركيبه فقد انحل ذاته وبطلت نفسه بطلان
عدم ودثور وان العالم سيبقى بعد كان هو موجودا وليس بموجود كما يظنه
من جهل بقاء النفس وكيفية معادها او لانه يظن ان للموت لما عظيما غير
الالم الامراض التى ربما تقدمته وادت اليه وكانت سبب حلوله او لانه يعتقد
عقوبة تحل به بعد الموت او لانه متحير لا يدرى على اى شئ يقدم بعد الموت
او لانه يأسف على ما يخلف من المال والقنيات وهذه كلها ظنون باطلة
ولا حقيقة لها اما من جهل الموت ولم يدر ما هو فانا نبين له ان الموت
ليس شيئا اكثر من ترك النفس استعمال الاتها وهى الاعضاء التى يسمى مجموعها بدنا
كما يترك الصانع مثلا استعمال الاته فان النفس جوهر غير جسمانى وليست عرضا
وانها غير قابلة للفساد وهذا البيان يحتاج الى علوم تتقدمه وذلك مبين مشروح
فى موضعه فاذا فارق هذا الجوهر البدن بقى البقاء الذى يخصه ونقى من
كدر الطبيعة وسعد السعادة التامة ولا سبيل الى فنائه وعدمه فان الجوهر

لا يفنى من حيث هو جوهر ولا يبطل ذاته وانما يبطل الاعراض والخواص
والنسب والاضافات التى بينه وبين الاجسام باضدادها فاما الجوهر
فلا ضد له وكل شئ يفسد فانما يفسد من ضده وانت ان تاملت الجوهر
الجسمانى الذى هو اخس من ذلك الجوهر الكريم واستقريت حاله وجدته
غير فان ولا متلاش من حيث هو جوهر وانما يستحيل بعضه الى بعض فيبطل
خواص شئ منه واعراضه فاما الجوهر نفسه فهو باق ولا سبيل الى عدمه
وبطلانه فاما الجوهر الروحانى الذى لا يستحيل ولا يتغير فى ذاته وانما يقبل
كمالاته وتمام صورته فكيف يتوهم فيه العدم والتلاشى واما من يخاف
الموت لانه لا يعلم الى اين تصير نفسه او لانه يظن ان بدنه اذا انحل وبطل
تركيبه فقد انحل ذاته وبطلت نفسه وجهل بقاء النفس وكيفية المعاد
فليس يخاف الموت على الحقيقة وانما يجهل ما ينبغى ان يعلمه فالجهل اذن
هو المخوف فهو سبب الخوف وهذا الجهل هو الذى حمل الحكماء على
طلب العلم والتعب فيه وتركوا لاجله لذات الجسم وراحات البدن و
اختاروا عليه النصب والتعب وراوا ان الراحة الحقيقية التى يستراح
بها من الجهل هى الراحة الحقيقية وان التعب الحقيقى هو تعب الجهل لانه

مرض مزمن للنفس والبرء منه خلاص لها وراحة سرمدية ولذة ابدية فلما
تيقن الحكماء ذلك استبشروا به ومحموا على حقيقته ووصلوا الى الروح والراحة
هانت عليهم امور الدنيا كلها واستحقروا جميع ما يستعظمه الجمهور من المال و
الثروة واللذات الحسية والمطالب التي يودي اليها اذا كانت قليلة الثبات
والبقاء سريعة الزوال والفناء كثيرة الهموم اذا وجدت عظيمة الغموم اذا
فقدت فاقتصروا فيها على المقدار الضروري في الحيوة وانسلوا عن فضول
العيش التي فيها ما ذكرت من العيوب وما لم اذكره ولانها مع ذلك
بلا نهاية وذلك ان الانسان اذا بلغ منها الى غاية تداعت الى غاية اخرى
من غير وقوف على حد ولا انتهاء الى امد وهذا هو الموت الذي لا مخافة
منه والحرص عليه من الحرص على الزايل والشغل به هو الشغل بالباطل و
لذلك جزم الحكماء الحكم بان الموت موتان موت ارادي وموت
طبيعي وكذلك الحيوة حيوتان ارادية وطبيعية وعنوا بالموت الارادي اماتة
الشهوات وترك التعرض لها وعنوا بالحيوة الارادية ما يسعى لها الانسان
في الحيوة الدنياوية من الماكل والمشارب والشهوات وبالحيوة الطبيعية بقاء
النفس السرمدي في الغبطة الابدية بما يستفيد من العلوم وبرائته من الجهل

ولذلك وصى افلاطون طالب الحكمة بان قال له مت بالارادة
تحي بالطبيعة على ان من خاف الموت الطبيعي من الانسان فقد خاف
ما ينبغي ان يرجوه وذلك ان هذا الموت هو تمام حد الانسان لانه
حي ناطق مائت فالموت تمامه وكماله وبه يصير الى الافق الاعلى ومن
علم ان كل شي هو مركب من جنسه وفصله وان جنس الانسان هو
الحي وفصوله هو الناطق والمائت علم انه يستحيل الى جنسه وفصوله
لان كل مركب لا محالة يستحيل الى الشي الذي منه تركب فما اجهل من يخاف
تمام ذاته ومن اسوء حالا ممن يظن ان فناه بحيوته ونقصانه بتمامه و
ذلك ان الناقص اذا خاف ان يتم فقد دل من نفسه على غاية الجهل فاذا
يجب على العاقل ان يستوحش من النقصان ويانس بالكمال ويطلب
كل ما يتممه ويكمله ويشرفه ويعلي منزلته ويحل رباطه من الوجه الذي يامن
به الوقوع في المخاوف لا من الوجه الذي يشده ويوثقه ويزيده ارتباكا
وتعقيدا ويثق بان الجوهر الشريف الالهي اذا تخلص من الجوهر
الكثيف الجسماني خلاص نقاء وصفاء لا خلاص مزاج وكدر فقد سعد
وعاد الى ملكوته وقرب من بارئه وفاز بجوار رب العالمين و

وخالط الارواح الطيبة من اشكاله واشباهه ونجا من اضداده
واغياره ومن ههنا نعلم ان من فارقت نفسه بدنه وهي مشتاقة
اليه مشفقة عليه خائفة من فراقه فهي في غاية الشقاء والالم والبعد من
من ذاتها وجوهرها سالكة الى ابعد جهاتها من مستقرها طالبة قرارها
ولا قرار لها واما ما يظن من ان للموت الما عظيما غير الم الامراض التي
ربما تقدمته وادت اليه فقد ظن ظنا كاذبا لان الالم انما يكون بالادراك
والادراك انما يكون للحي والحي هو القابل اثر النفس فاما الجسم الذي ليس فيه
اثر النفس فانه لا يالم ولا يحس فاذن الموت الذي هو مفارقة النفس
البدن لا الم له لان البدن انما كان يالم ويحس بالنفس وحصول اثرها فيه
فاذا صار جسما لا اثر النفس فيه فلا حس له ولا الم فقد تبين ان الموت حال
البدن غير محسوس ولا مولم فانه كان يحس ويالم بها واما من خاف الموت
من اجل العقاب فليس يخاف الموت بل يخاف العقاب والعقاب انما يكون
على شيء باق منه بعد الموت فهو لا محالة يعترف بذنوبه وافعال سيئة يستحق
بها العقاب وهو مع ذلك معترف بحاكم عدل يعاقب على السيئات لا
على الحسنات فهو اذا خائف من ذنوبه لا من الموت ومن خاف

عقوبة على ذنب وجب عليه ان يحترز من ذلك الذنب ويجتنبه
والافعال الردية التي يشفق منها انما تصدر عن هيئات ردية والهيئات
الردية التي للنفس هي الرذائل التي احصيناها وذكرنا اضدادها من الفضائل
فاذن الخائف من الموت على هذا الوجه وهذه الجهة هو جاهل
بما ينبغي ان يخاف منه وخائف مما لا اثر له ولا خوف منه وعلاج الجهل
العلم ومن علم فقد وثق ومن وثق فقد عرف السبيل الى السعادة
وهو يسلكها ومن سلك طريقا مستقيما الى غرض افضى اليه لا محالة
وهذه الثقة التي تكون بالعلم هي اليقين وهي حال المستبصر في دينه المستمسك
بالحكمة واما من زعم انه ليس يخاف الموت وانما يحزن على ما يخلفه من
اهل وولد ومال ويأسف على ما يفوته من ملاذ الدنيا وشهواتها
فينبغي ان يبين له ان الحزن لاجل الم او مكروه على ما لا يجدي عليه الحزن
طائل والانسان من جملة الامور الكائنة وكل كائن فاسد لا محالة فمن احب
ان لا يفسد فقد احب ان لا يكون ومن احب ان لا يكون فقد احب
فساد ذاته وكانه يحب ان يفسد وان لا يفسد ويحب ان يكون وان لا
يكون وهذا محال وايضا لو جاز ان يبقى الانسان لبقي من كان قبلنا

ولو بقي الناس على ما هم عليه من التناسل ولم يموتوا لما وسعتهم الارض و
تبيين ذلك انا اقول نرى لو ان رجلا واحدا ممن كان منذ اربعمائة سنة هو
موجود الان وليكن من مشاهير الناس حتى يمكن ان يحصى اولاده الموجودين
مثل امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام ولد له اولاد ولاولاده اولاد
وبقوا كذلك يتناسلون ولا يموت منهم احد كم مقدار من يجتمع منهم في وقتنا
هذا فانك تجدهم اكثر من عشرة آلاف الف رجل وذلك ان بقيتهم الآن
مع ما اصابهم من الموت والقتل اكثر من مائة الف رجل وواجب كل سنة
في العمر كذلك فانهم اذا تضاعفوا هذا التضاعف لم يضبطهم كثرة ثم مساحة
الارض فانه محدود معروف بالمساحة لنعلم ان الارض لا تسعهم قياما فضلا عن
فكيف قعودا او متفرقين ولا يبقى موضع لعامر يفضل عنهم ولا مكان لزراعة
ولا مسير لاحد وذلك لمدة يسيرة من الزمان فكيف اذا امتد الزمان
فتبين حال من يتمنى الحياة الابدية ويكره الموت ويظن ان ذلك ممكن من
الجهل فاذا الحكمة البالغة والعدل المبسوط بالتدبير الالهي هو الصواب
الذي لا معدل عنه وهو غاية الجود وليس وراءه غاية فالخائف من الموت
هو الخائف من حكمة الله تعالى وعدله بل هو الخائف من جوده وعطائه فالموت

اذ ليس يردي وانما الردي هو الخوف منه فان الذي يخاف منه هو
الجاهل به وبذاته وحقيقة الموت هي مفارقة النفس البدن وفي هذه
المفارقة ليس فساد للنفس وانما هو فساد للتركيب فاما جوهر النفس
الذي هو ذات الانسان ولبه وخلاصته فهو باق وليس بجسم فيلزمه
ما يلزم في الاجسام بل لا يلزمه شيء من اعراض الاجسام اي لا يزاحم في المكان
لانه لا يحتاج الى مكان ولا الحرص على البقاء الزماني لاستغنائه عن الزمان و
انما استفاد هذا الجوهر بالحواس والاجسام كمالا فاذا كمل بعالم يخلص منها
الى عالمه الشريف القريب الى بارئه ومنشئه عز وعلا فقد فان والرجل
الذي يتصدق عن اخيه الميت ويقضي عنه الدين يسعد بذلك الميت
وذلك ان النفس اذا كانت واحدة
كما زعم جماعة فالمتصدق بعينه هو ذلك الغير
وسائر الانفس واحد وان كانت غير واحدة
ولا يفصل المتصدق ذلك الفضل الا بتلك
تلك النفس وعلى هذا ايضا فيه شيء والله
اعلم وبه التوفيق والتسديد

م



الحمد لله الموفق الملهم والمسدد العاصم وصلواته على رسوله محمد وآله الطاهرين
مسئلة العلة الأولى لما فارقت العلل ألنفسها فارقت أم لغيرها
جوابها عن ذلك بهذا السؤال يفهم على وجهين أحدهما أن المبدأ الأول
هل هو مفارق لغيره مفارقة معقولة أم هو مفارق لذاته من غير مفارقة الوجه
الثاني هو أن المبدأ الأول سواء كان مفارقا بمفارقة أو غير مفارق
بمفارقة فلكونه مفارقا معنى موجب وسبب لأجله حصلت المفارقة وإن
كانت مفارقة فنقول إن القائل إذا قال إن المبدأ الأول مفارق لم يجب
المفارقة المكانية فإن المفارقة المكانية إنما تصح حيث تصح مواصلة مكانية
وفقدان هذه المواصلة فيما من شأنه أن يكون له هو المفارقة وليس
بذلك يعني أنه مفارق إلى أنه مفارق بالمعنى مفارقة البياض للحلاوة
فإن هذا أمر غير مشكوك فيه ومع ذلك فغير مختص بالأول بل يعني به مفارقة

الذات للذات على أنه لا يحله ولا هو يحل فيه ولا كلاهما يحلان في محل
واحد مثال ما هو بخلاف القسم الأول أن البياض مفارق المعنى للثوب
ولكنه يحله مثال الثاني الثوب للثوب فإنه مفارق لذاته بالذات و
لا يحله ولا يقبله والبياض ليس كذلك مثال الثالث البياض والحلاوة
فإن كل واحد منهما يفارق صاحبه ولكن يحلان في محل واحد والأول يمتنع عليه
أن يكون بينه وبين شيء من الأشياء هذه المواصلة بل هو مفارق لها كل
المفارقة وهذه المفارقة معنى سلبي ومع السلبي إضافي ويجري مجرى
المغايرة والمخالفة فليس هو ذاته ولا ذاته هو أنه مفارق وكيف وذاته
ليس بالقياس إلى الغير وهذا وما أشبهه علائق متوهمة ليس لها وجود قائم
في الأعيان وإلا فيكون لكل شيء علائق غير متناهية موجودة فيكون
ما لا نهاية له مرارا متضاعفة بل هذا حكم يعرض في العقل عند مقايسة
يتولاها الوهم فكما يقايس مقايسة الحق معه فيه مناسبة أو المقايسة على
الوهم أو العقل وليس شيئا ثانيا ينافي الوجود وكذلك ما يلحقها ويتبعها فإذا
الأول مفارق ويعقل له هذه المفارقة لكنه لذاته بحيث يجب أن يعقل له
هذه المفارقة ولو كان بسبب لكان مصيره غير الأشياء ومباينا بعلة

وذلك خصوصية وجوده اذ خصوصية وجود كل شي هو ما صار به غيرا
للاشيا ومنفردا بقوامه ولو كان لخصوصية وجوده المنفرد المستحيل عليه المواصلة
علة لكان لذات الاول علة هذا خلف فاذا ذاته تقتضي ان تكون بريا من
المواصلات منزهة عنها من غير سبب داع او موجب فهذا جواب المسئلة
الاولى وبه التوفيق مسئلة ب حكايتها حقيقة الطبع ما هي وما معنى
الطبيعة عند الاطبا جوابها عنه الطبع عند الحكما اسم مشترك يقع على معان
فيقال طبع لفعل الصانع الذي هو الحياة والطبيعة التي سنذكرها في مادة الا
جسام ويقال طبع لصدور الفعل والحركة عند الطبيعة التي سنذكرها ويقال
طبع لكل مقتضى ذات الشي كانت طبيعة او غير طبيعية وكان ذا طبيعة او غير
ذي طبيعة ولهذا يقال ان النفس محبة للعقل بالطبع وان الانسان مدني
بالطبع اما الطبيعة في كلام الفلاسفة فيقال على معنيين فيقال طبيعة لما
عليه نظام الوجود واذا قالوا ان كذا اعرف عند الطبيعة وكذا اعرف
عندنا لم يريدوا بالطبيعة الطبيعة التي سنذكرها بل عنوا به الوضع المستقيم في
نظام الوجود ويقال طبيعة للقوة الواحدة في الاجسام التي يصدر عنها التحريك
والتسكين المتفق على جهة واحدة فيما هي بالذات الاطبا يقولون طبيعة

للمزاج والطبيعة التي هي المزاج غير موجودة في البسايط اذ المزاج عند
التركيب بل يحدث اذا تفاعلت القوى المتضادة فاستقرت على حد
ويقولون طبيعة طبيعة التركيب كما يقولون ان بعض الابدان طبيعته
ان يكثر فيه السدد وذلك هو ضيق مسامه ويقولون طبيعة لكل قوة
بدنية تحرك من غير ارادة حتى يسمون النفس النباتية طبيعة والفلاسفة
يسمونها نفسا فانها تحرك حركات متضادة في جهات النشو نوعا
وتفريقا وتغليظا وتفعل بالات وذلك بخلاف ما حدوا به الطبيعة
مسئلة ج حكايتها حقيقة النفس الكلية والعقل الكلي والروح الكلي
ما هي وهل ذلك جواهر ام غير جواهر وكل ذلك احيا ام لا وكل ذلك
فارق غيره باحكامه واوصافه الذاتية ام بغيرها جوابه عنه الكلي يقال
لمعنى معقول يشترك فيه كثيرون ويقال لشي واحد في الوجود ينسب
الى كثيرين او الى كل فاذا عني بالنفس الكلية الكلي بالمعنى الاول كان هو المعنى
المعقول العام للنفوس كلها الذي يطابقه حد النفس العامة ولم يكن له
وجود قايم بل كان حاله حال البياض الكلي والحركة الكلية وكذلك حكم العقل
الكلي والروح الكلي فاما النفس الكلية بالمعنى الاخر فيستعمل عندهم على

معنيين وكما ان جرم الكل وحركة الكل يقال على معنيين فيقال تارة جرم
الكل لجملة الاجسام كانت الاجسام العنصرية لصغرها وسقوط قدرها لا نسبة
لها الى الكل وكذلك يقال حركة الكل وتارة يقال جرم الكل للجوهر الاقصى الذى
هو محيط بالكل ويحرك مثل حركة الكل وكذلك يقال لحركته خاصة حركة الكل
وكذلك يقولون نفس الكل ويعنون به النفس المحركة للفلك الاعلى الذى يسمى
فى الشرايع عرشا وهى النفس الذى بها يتحرك الجرم الاقصى وحينئذ يقولون عقل
الكل يعنون به العقل المفارق الذى عنه وجود تلك النفس التى لذلك الجرم
اعنى بتوسطه وتسببه وان كان الاول مبدا كل شى وربما قالوا نفس الكل
ويعنون جملة الانفس المحركة للافلاك كلها كانها نفس واحدة والافلاك جرم
واحد وكذلك يقولون عقل الكل لجملة تلك العقول المفارقة التى لا شى
منها فى جسم ولا محرك لجسم الا كما تحرك المثال المشوق اليه والمرتسم امره وفى
تحقيق هذه المسماة عقولا فعالة والنفوس المسماة نفوسا قدسية الى العقول
بينها صعوبة لا بعدها ثم لا يكشفها الا النظر المستقصى المتوصل اليه بالتدريج
واما الروح الكلية بهذا المعنى فمما لم يجر ذكرها فى الفاظ الفلاسفة وكثر ذكرها
فى الكتب الالهية ويشبه ان يكون الاشارة فيها الى هذه العقول التى هى من

جزء الامر الالهى وكما ان الاجسام من جهة الخلق الالهى وفى تحقيق ذلك
ايضا صعوبة وكل هذه جواهر فان وجودها غير مفتقرة الى موضوع البتة
وهذا معنى كون الشى عند الفلاسفة جوهرا وكلها احياء لكن الحيوة العقلية
اشرف من الحيوة النفسية وكل حيوة فمع ادراك مسئلة حكايتها الشمس
والقمر وساير الكواكب احياء ام لا وهى تجرى مجرى معلقة من شى او سابحة فى شى
او تجرى من غير ان يتعلق لها بشى جوابه عنها ان الجسم بما هو جسم لا يكون
حيا البتة بل انما يقال له حى اذا كان فيه مبدا الحركة الاختيارية والادراك
وهذا الذى يحركه ويدبره ويستعمله نفس هو جوهر روحانى من جنس الملائكة
وقد اتفق ارباب الشرايع والحكماء المتقدمون على ان كل جرم من الاجرام
موكول امره الى ملك حتى المطر والريح وانما خالف هذا قوم خرجوا على
الامور المتفرقة فى الشريعة والحقايق المثبتة بالحكمة واصحاب الشرايع اخذوا
ذلك عن الوحى الالهى والحكماء اجمعوا الى ما سمعوه منهم النظر البرهانى واصحاب
الشرايع لم يفصلوا ما اعطوا من ذلك كعادتهم ما يفيد وانهم يقولون الناس
اصولا ويقولون نهم بسطها وشرحها لكن الحكماء لخصوا وبسطوا واجتهدوا فحققوا
ان الملائكة المحركة للحركات المستقيمة التى ليست صادرة عن قصد تامر كما

على تسخير وطاعة كانها الات لها بجهة اخرى عندها الاراده ومبداء
التدبير فتحصل من جملة هذا النظر بعد الاستقصاء المحصل ان محرك
الاجرام السماوية اعني المحرك القريب جوهر روحاني يحرك بالاراده وكل
جسم يتحرك ويدبره روح فهو حي فالاجرام السماوية على هذه الجهة احياء و
قوله تعالى وكل في فلك يسبحون يدل على ذلك فان الجمع بالواو والنون
لا يكون الا العقلاء . واما حال الكواكب في اماكنها فالمذهب الصحيح انها
مركوزة في اجرام كرات افلاكها المحركة لها على مراكزها واما الثوابت
فانها مركوزة في نفس جرم الكرة العظمى واما المتحيرة خلا الشمس فكل مركوز في
كرة تدويرية مركوزة في فلك حامل خارج المركز واما الشمس فالامر فيها
مشكل اذ لا دليل قاطع على ان جرمها مركب في كرة تدوير او كرة خارج المركز
ومنه الكواكب وكرات تداويرها والكرات المكتنفة لكرات تداويرها
من الكرات المسماة بالمحركة والشبيهة وما تلك الاوج والممثلات والفواعل
في بعضها الاختلاف العرض كل اجسام مصمتة قد لم يخلق خلقه يقبل النظر
والشق وليس حصولها على سبيل البقاء اجزاء متجزية او غير متجزية بل هي
بسيطة لا تنفعل من جهة النشر والقطع وكل واحد منها متحرك على نفسه حركة

مركز ويعرض من اختلاف حركاتها او واحد هو هذا المرئي **مسئله**
هل يجوز ان يكون القديم اكثر من واحد فان كان الواحد فلذاته كان قديما
او لغيره وان كان اكثر من واحد فما المشاركة بينهما في ذلك **جوابه** عن ذلك
كل ما تعلق وجوده بغيره هو مبداء وجوده فهو مسبوق بذاته وكل مسبوق
بذاته فهو غير قديم اللهم الا ان يعني بالقديم ما لم يسبق بزمان اما على الاطلاق
واما بالقياس اما الذي على الاطلاق فهو الذي لا شئ كان قبله موجودا
في زمان لم يكن هو فيه واما الذي بالقياس وهو الذي لا زمان دخل فيه
هذا المسبوق الا وقد كان سابقه داخلا في زمان قبل ذلك واما السابق
فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه فاما القسم الاول من هذين
القسمين فيصير له الجسم والحركة الكلية والزمان نفسه وجميع الامور التي لا
تخلو عن الزمان ولا يخلو عنها الزمان قديمة وان كان لوجودها مبدا
واما القسم الثاني فيصير له كل ما هو اسبق واعتق قديما بالقياس الى ما هو
اقرب عهدا وليس غرضنا في القديم هذا الغرض بل نعني بالقديم الذي
لا يسبق في الوجود والذي لا يسبق في الوجود هو الذي يستحق الوجود
لا بغيره فيسبقه في الوجود بل بذاته فالقديم الجوهر هو الواجب الوجود بذاته

وهو واحد فان وجوب الوجود لا يحتمل التكثر والتكثر فان وجوب
الوجود بذاته وجوب وجود من جميع جهاته وان كان وجوب الوجود
حاصلا لشيء فيجب ان يكون له دون غيره عن وجوب ما الا امكن ان يكون
وجوب الوجود حاصلا له وامكن ان لا يكون حاصلا له وكان غير واجب
لما هو وجوب وجود ان يكون حاصلا له فكان حصوله لكل واحد لا لانه و
جوب وجود بل لعلة وكان الانفصال بعد وجوب الوجود بشرط آخر ان
كان شرطا في وجوب الوجود وكان شرطا في الجانبين فلم يكن به انفصال
وان لم يكن شرطا لتحقق وجوب الوجود دونه فكان عارضا لا لجهة فلم يتكثر
دونه وبعد هذا الكلام يحوج الى رياضة كثيرة **مسئلة و** حكايتها حقيقة
الواحد ما هي **جوابه** عن ذلك ان الواحد يقال على معان مختلفة متشابهة
والواحد الذي اظن ان البحث عنه يدل على معاني اربعة يقال واحد لما
لا يشاركه في حقيقته الخاصة غيره ويقال واحد لما لم يحصل ذاته عن كثرة
ائتلفت لاجزاء قوام ولا اجزاء حد كصفات متغايرة المفهومات في الذات
على حسب السلوب والاضافات فوجود واحد على هذه الصفة محال فان
كل شيء يسلب عنه كثرة ويضاف اليه كثرة لموافقة او مخالفة ويقال واحد

لما لم يفته من كماله شيء ولهذا لا يقال للنصف والثلث وغير ذلك واحد
ويقال للذي يعد به الكثرة على انه مبدا مادي او فاعلي واحد **مسئلة ز**
حكايتها ما الفرق بين الارادة وفعل الطبع **جوابه** فعل الارادة قد يتبع علما
او تصورا او تخيلا يميل به المريد الى احد طرفي النقيض من فعل الشيء ولا فعله
بعد ان يكون نسبته اليهما نسبة الامكان والجواز واما فعل الطبيعة فهو
فعل واحد يصدر عن مبدا في الجسم الذي يصدر ذلك الفعل عنه على سبيل
التسخير والوجوب الا ان يمنع ان كان مما يقبل المنع واما العلة فليس
كل علة يصدر عنها فعل بل احد العلل الاربع وهو العلة الفاعلية وهو
قد يكون من الفاعل بالارادة ومن الفاعل بالطبع ومن الفاعل بالقسر
فان كل ذلك عليه اللهم الا ان يعني بالعلة مبدا الكل ففعل ذلك المبدا
افادة الكل وجوده الذي في امكانه غير مفتقر الى له ومثال هذا الفعل
هو الابداع وهو اعطاء الوجود المطلق بازاء العدم المطلق وفي تحقيق
هذا صعوبة **مسئلة ح** حكايتها المعدوم ما هو **جوابه** المعدوم لا ماهية
له وما لا ماهية له فمحال ان يقال ما ماهيته بل الماهية للموجود في الاعيان
او الموجود في الاوهام لا غير لكن المعدوم يدل عليه بالسلب **مسئلة ط**

حكايتها حد الموجود ما هو **جوابه** ليس كل شئ ذا حد وذلك لان كل
ذى حد مؤلف من معانى مفردة فلو كان لكل شئ حد لكان يكون لكل
معنى مفرد معنى اخر مفرد وذهب ذلك الى غير النهاية والحد يفيد التصور
كما ان مبادى البرهان يفيد التصديق بها لذاتها لا ببرهان مثل القضايا
الواجب قبولها كذلك ليس لكل شئ حد بل ينتهى الى مبادٍ ويقع التصور
بها لا بحد وكما انه لا يسال لم الكل اعظم من الجزء كذلك لا يسال عن الموجود
ما هو بل الموجود متصور لذاته وابسط من كل متصور واول كل تصور و
متصور بذاته فاذا اريد ان يتصور فانما يراد ذلك على سبيل التنبيه عن الغفلة
فيعرف اما باسم مرادف لاسمه كالثابت والحاصل او باقسامه وهو انه
الذى منه جوهر ومنه عرض وما اشبه ذلك واما الحقيقة فمتصور فهو
بذاته وهو جواب هل لا ما **مسئلة** حكايتها تعلق الفعل الفعل بالفاعل
ما هو **جوابه** الفعل قد يتعلق باربع علل بالمادة على انه فيها وانها بالقوة
قابلة له كالخشب في السرير ويتعلق بالصورة على انه يفيدها ويحصلها ويتعلق
بالغاية على انه يراد لاجلها فلولا الغاية لما اريد الفعل المراد ويتعلق بالفاعل
على انه منه في غيره وكل وجود متعلق بوجود اخر على انه ليس فيه بل عنه وليس

لاجله فهو فعل وما عنه فاعله وربما وقع الفعل من وجه بالفاعل
وذلك بحسب ظاهر الظن كالطبيب يعالج نفسه
لكن هو من حيث هو يعالج غيره من حيث هو
يتعالج فالمعالج ابتداء من النفس وقبوله
في البدن والفعل من الفاعل في
القابل لاجل الغاية الذى هو
تحصيل الصورة وذلك
اخر ما كتبناه في هذه
الاجوبة والله
ولى التوفيق
تمت بعون
الله

بسم الله الرحمن الرحيم

رب وفق واعن لما اقتضت حكمة الخالق تعالى احيا ونخص الحيوان
الانسان بالجمع من العناصر المتفاوتة الطبايع المتباينة المنافع جعل
اختلاف امتزاجها سببا لوجود اخلاطه المختلفة واختلاف امتزاج الاخلاط
سببا لاختلاف جواهر اعضائه وامزجتها ثم ركب صورة من الاعضاء
المختلفة البسيطة والمركبة وجعل قوام اعضائه الصلبة اقوى ليكون
عمدا لسائر الاعضاء اللينة ودعامة لها يستند اليها ويتعلق بها وهي
العظام ويختلف منافعها بعد ذلك فمنها ما هو اصلها ومتعلقها و
عليه مبناها كفقارات الصلب فانها عظام وعماد لساير اجزاء البدن
فان العليا موضوعة عليها والسفلى منوطة بها والوسطى ناشئة منها كا
لخشبة الموضوعة في وسط السفينة لتربط بها ساير الخشب ومنها ما هو بمنزلة
الجنة الواقية للاعضاء الشريفة كقبايل عظام الراس للدماغ والاته و
عظام الصدر للقلب والاته واضلاع الخلف للكبد والاتها ومنها ما هو
بمنزلة السلاح الذي يرد المصادمات العنيفة الحاشمة كسناسن الفقرات

ومنها ما خلق معونة لجذب النافع ودفع المؤذي وللتصرف في
انواع الصنايع والاعمال كعظام اليد ومنها ما هو بمنزلة اساس الذي
عليه رصفها وبناؤها كعظام الرجل وكثر عدد العظام لتكثر انواع الحركات
النافعة بكل واحد على الانفراد اذ لو كان البدن كله عظما واحدا او
عظاما قليلة عدمت حركاته او قلت وسقطت منافعه التي خلقت
لاجلها بل خلقت عظاما كثيرة وجعلت مفاصلها بزوايد منشؤها من
احد طرفي العظمين وتركز في نقر مهياة في طرف الاخر على اقدارها
ووصل بين اطرافها باجسام صلبة قوية تسمى عقبا شد بعضها الى بعض
فيكون من جهة اتصال العقب كعظم واحد ممكن تحريكها جملة ومن
مفاصلها عظاما كثيرة يمكن تحريك كل واحد منها على حدة وجعلت
اشكالها واقدارها مختلفة ليوافق كل واحد منها منفعته الخاصة به و
ما خلق له وجعل احكام المفصل وايثاقه وتسلسه ورخاوته وهيئة و
اتصاله بحسب ما يحتاج اليه من عدم الحركة ووجودها وصعوبتها
وسهولتها وكثرتها وقلتها وعدد جميع عظام البدن مائتان وثمانية
واربعون سوى العظم الشبيه باللام في كتابة اليونانيين الذي هو

سناد الاجسام اللينة والعضلات الرخوة ومنشا للرباطات
سوى العظام السمسمانية التي هي حشو فرج المفاصل التي بين سلاميات
المفاصل ولما كانت العظام اجساما عديمة الحس والحركة احتاجت الى
اجسام يفيدها الحركة ويعطيها وساير الاعضاء الحس الذي يدرك بها
الملايم الملذ فيجذبه والمنافي المولم فيدفعه وتلك هي الاعصاب التي
تنشو من ينبوع الحس والحركة والاعصاب اجسام بيض لدنة لطيفة حساسة
لا تستطيع بنفسها تحريك العظام الصلبة والاعضاء الثقيلة فلذلك
تلطف الخالق تعالى وانبت من جوهر العظام جسما صلبا ابيض اللون
سمي رباطا يتصل بالاعصاب وينبسط هو والاعصاب ليتداخل اجزاوهما
وتمازج وتحشى فرجهما لحما فيصير الجماعة عضلة وهي مجموع عصب قد استفاد
من الرباط شدة واستحصافا ورباط اكتسب من العصب حسا ولطافة
واجزاء لحمية ملأت خللها وحفظت شكلها ثم يتصل اجزاءها خالصة من
اللحم فتصير وترا ويتصل بالعضو على هيئة موافقة لتحريكه قبضا وبسطا في ساير
جهاته واحتاجت الاعضاء الى اوعية تحمل اليها ما تمد اجزاءها من الغذاء بدلا
عما يتحلل وتلك هي العروق الساكنة المسماة اوردة التي تتفرق على ساير

الاعضاء ويقسم عليها غذاءها من الدم والخلط الملايم لكل واحد منها
واحتاجت الى اوعية تودي اليها روحا يفيدها قوة الحيوة ويمدها حرارتها
الغريزية ويحفظ جوهرها من الفساد والعفونة وتلك هي العروق النابضة
المسماة شرائين وهي ذات طبقتين طبقة باطنة صفيقة مستحصفة هي وعاء
للروح الحيواني وطبقة ظاهرة رقيقة متخلخلة هي وعاء للدم اللطيف الغاذي
للروح واحتاج كل واحد من الاعضاء الى ما يستره ويشتمل عليه ويكون لباسا
له واقيا من الآفات حافظا لجوهره على شكله الطبيعي ومميزا له عن مجاوره
ومفيدا الحس ان كان عادمه وذلك هو الغشاء الخاص بكل واحد من
الاعضاء الى ما يحفظ حرارته الغريزية من التحلل ويملا الخلل الواقع بينها
ويكون كسوة لها مانعا من المفسدات الطارية عليها وذلك هو اللحم
واحتاجت الى ذخيرة من الغذاء يعد لوقت يعدم فيه البدن الغذاء
ليحيله الى نفسها ويغتذي به وذلك هو الشحم والسمن ولما كان الجميع من العظام
الصلبة والاعضاء اللينة والحساسة مما يرضها ويشكيها ويوهن قواها
ويلذعها احتيج الى اعضاء متوسطة بينهما في الصلابة واللين ليدرأ
آفة العظام الصلبة عن الاعضاء اللينة الحساسة وتلك هي الغضاريف

كالتي على ظرف لوح الكتف ومن الغضاريف ما جعل لها بين اطراف
العظام يصل بينها ويطبق مفاصلها كما بين عظام القص ومنها ما ركب
على اطراف العظام الشاخصة المعرضة للآفات والمصادمات العنيفة
الكاسرة ليقبل الصدمة بنفسه فينضغط تحتها ويلاقيها العظام كعظام الشرا
سيف اذ لم يكن يركب عليها غضاريف فاندقت بصلابتها ما يصاكها
فانكسرت والغضاريف للينها ينبسط من لطها وينخفض تحت وطأتها
ثم يعود الى شكلها الطبيعي سليمة وكل عضو يحتاج فيه الى عضو معتدل القوام
ليس له صلابة العظم ولا لين اللحوم يقوم الغضروف بتلك المنفعة كغضروف
ظرف الانف ومنابت هدب الاجفان ولما تركب جميع اعضاء
البدن على الترتيب الحكمي احتيج الى ما يضمها جميعا ويشتمل عليها ويقيها
من الآفات البادية ويمسك بطونها في اماكنها ويمنعها من الانصباب
وذلك هو الجلد ولما كانت اطراف الاصابع معرضة لملاقاة الاشياء
الحادة والاجسام الصلبة احتيج الى ما يدعمها ويقويها ويعينها على اصناف
الحركات وانواع الصناعات لئلا تنفسخ وتنشدخ وتكل عن الاعمال
وذلك هو الظفر ولما كانت الحرارة الغريزية تشعل في مواد البدن و

وتدفع فضولها الدخانية من المسام لم تحللها الطبيعة بعد ذا بغير فائدة
بل جمعها ركاما في مسام الجلد ومصعد بخارات البدن وسوغها الحكمي
فضولها شعرا ليكون كالوقاية للبدن او للرأس مع اتخذت هدب الاجفان
ليجمع نور البصر ويمنع ما يرد العين من الغبار والمدر وجعل الحاجب
كالباً لنور العين حاجبا لعرق الجبين معا فيه من التحسين وميزت الرجال
بشعر المحاسن ووفرت شعور النساء على رؤسهن ليكون زينة يلطف
وجمال الصور بهن وللظفر والشعر منافع خاصة في غير الانسان من
الحيوانات الموهوبة كبراثن السباع ومخالب النسور والشعر وقاية من
اذى الحر والبرد وغيرهما كاشعار المعز واصواف الضان واوبار الابل
ووكلت هاتان المنفعتان في الانسان الى عقله وتدبيره ليتخذ لنفسه لباسا
ليحصنه من الآفات ويصنع سلاحا يحارب به العدو ويدرأ عن نفسه
ولما كانت الاعضاء اجساما متخلخلة مخلوقة من رطوبة جامدة سريعة
القبول للتحلل لا كالذهب والياقوت والاحجار الصم التي يعسر تحللها
لصلابة جوهرها واحكام مزاجها وكان البدن تحلل اعضاؤه ورطوباته فتؤ
الحرارة الغريزية ووقوة انها كالزيت للسراج يحتاج القوى الظاهرة

والباطنة على ينقص جوهره وتنشف رطوبته احتاج الى ما يقوم جوهره
ويقوم بدل المتحلل منه ليبقى صورته برهة من الزمان ولا يتحلل ذكائه و
يبطل وذلك هو الغذاء الذي يسد مسد المتحلل وان يد منه او انقص فان
كان ازيد منه قام بدل المتحلل وزاد في اقطار العضو متناسبا وربما وذلك
في سن الصبي والنشوء من اول العمر الى ثلثين سنة وان كان مساويا
للمتحلل لم يقصر عن سد بدله ولم يزد عليه فيحفظ على الاعضاء صورها ومقاديرها
وذلك في سن الوقوف والشباب من حدود ثلثين سنة الى اربعين سنة
وان قل الغذاء عن مساواة المتحلل اخذ البدن في التراجع والتناقص وذلك
في سن الاكتهال وهو من اربعين سنة الى ستين سنة وكلما كان التحلل ازيد
من مقدار الغذاء وقصر الغذاء عن سد البدل ظهر النقصان ووهن الضعف
واستحكم الذبول وذلك في سن الشيخوخة وهو من الستين الى اخر العمر حتى تفنى
الرطوبة الغريزية ويستولي سلطان اليبس وينطفي الحرارة الغريزية لعدم
المادة الحاملة والموت الذي على هذه الصفة يسميه الاطباء فناء واجلا
طبيعيا وهو مقدر للكل يختلف بحسب قوة حرارته وضعفها وكثرة مادتها
وقلتها ويكون بينهما احكامها لما يستقدم ولا يستاخر والانواع الباقية

من الموت الغير الطبيعي التي لاستيلاء امزجة غريبة او زيادة مادة او
نقصانها او لاسباب خارجة اتفاقية من قطع سيف او حرق نار ا
و رض حجر يسمى آجالا اخترامية وكل يقدر بقدر ومنه المدد والذي يحتاج الاعضاء
في هذه المدة يحتاج الى طبخ بتغيير واحالة وصورته وجعله مشابها لمزاج
الاعضاء طالما الطباخ بغيرها في الحال ان يكون غذاء وذلك بحلها اعضاء
الغذاء وهي الفم والاسنان والمري والمعدة والامعاء الست العليا
والسفلى وعروق الكبد المسماة ماساريقا والعرق المعروف بباب
الكبد والطحال والمرارة والكلية والمثانة وهو اصل جميع هذه الاعضاء
ورئيسها الكبد التي تحيل الغذاء من صورته وطبعه الى صورة الدم و
طبعه ثم يودعه العرق الاجوف الذي يسمى الوتين ليوزعه على ساير
الاعضاء بقسمة عادلة والعرق الاجوف يجري مجرى الشجرة لفروعها
واغصانها واذا طلع من الكبد ينقسم قسمين مختلفين يعلو اكبرهما مستقلا
بتغذية الاعضاء العالية ويسفل الاصغر منهما ليغذي به الاعضاء
السافلة والقوة المركبة في الكبد التي تفعل هذه الافاعيل تسمى طبيعة
ولما كان الدماغ اصلا ومعدنا للحس والحركة وكان الحس محتاجا

الى اعضاء لطيفة الجرم معتدلة المزاج ليكون حكما عدلا بين المحسوسات
يدرك حقايقها على اختلافها قليلها وكثيرها صغيرها وكبيرها ويميز بين كيفياتها
تمييزا صادقا من غير حيف في مزاجها يغير مقتضى ادراكها وميل لها في حكمها
بل يكون كلسان الميزان الذي يبين عن رجحان الراجح ونقصان الناقص
انبت من جوهر الدماغ الرطب اعصابا ذكية الحس لينة تسدى الى محل
كل واحد من الحواس ويعطيه قوته الخاصة به فيعطي الرطوبة الجليدية التي
بتوسط طبقات العين ورطوبتها قوة الابصار والغشاء المستبطن
لتجويف الصماخ قوة السمع واللسان قوة الذوق وخص الشم بالزايدتين
الشبيهتين بحلمتي الثدي الناشيتين من مقدم الدماغ عند اصل الانف
وجنس اللمس بالاعصاب المنبثة في ساير الاعضاء فاما اعصاب الحركة
فانها تحتاج من الغلظ والوثاقة الى ضد ما تحتاج اليه اعصاب الحس
من اللطافة واللين لتقوى على تحريك الاعضاء الثقيلة ولذلك ايدت
بالرباط المتولد من العظام ولما كانت اسافل البدن تبعد عن الدماغ
تحتاج ان تنال الحس والحركة وكان بذل الاعصاب لها من الدماغ يوهن
قوته ويعرضه للافات لبعد مسلكه ودبر الخالق تع بان انبت من الدماغ

جزءا هو النخاع واخرجه من ثقب في القحف مستبطنا بالفقارات
والسناسن ومتحصنا بها يرسل الى الاعضاء التي تحاذيها وتقاربها ازواجا
من العصب في طول البدن كالنهر الجاري من العين يسقي حيث وافاه
من الزروع والاشجار فتتشعب عنه من اول انفصاله عن الدماغ و
الى اخره منه ثلثون وحدة احد وثلثون من العصب وفرد لا زوج
له ولو لم يكن النخاع طالت مسافة الاعصاب وضعفت وكلت
ولم يكن الدماغ وحده يفي بجميع الاعصاب ولم تصح البنية ايضا
والاعصاب التي تنشا من نفس الدماغ سبعة ازواج فيكون جملة
اعصاب البدن ثمانية وثلثون زوجا وفرد لا زوج له والحس في اعصاب
الدماغ اذكى واعصاب النخاع على الحركة اقوى والدماغ نفسه ثلثة
اجزاء تسمى بطونا مقدم ووسط ومؤخر والنخاع جزء رابع والطف
اجزاء الدماغ الجزء المقدم خاصة اوله الذي تنشو منه العصب الحامل
لاشرف قوى الحس وهو حس البصر والبطن الاوسط اقل لطافة
ولينا والبطن المؤخر اصلب واغلظ من البطن الاوسط واصلبه النخاع
خاصة اخره حيث تنشو منه اعصاب حركة الرجل وربما كان حامل الحس

والحركة عصبة واحدة متى نالتها آفة ضعف قوى الحس والحركة معا
وربما كان لكل قوة عصبة اذا نالتها آفة خصت قوتها ولم يتعد الى
اخرى فيضعف الحس او الحركة وجملة عضلات البدن الناشئة عن الاعصاب
خمسمائة وتسعة وعشرون عضلة والدماغ مع انه اصل لقوى الحس والحركة
فهو مقر للروح النفساني الذي هو مركب القوى الذهنية ومحل تصرف
القوة العقلية والدماغ والنخاع معا مقسومان في طول البدن بقسمين
متساويين حتى اذا نالت احدهما آفة خصت شقه وبقي الشق الآخر سليما
ينوب عن المأووف منهما كما في اللقوة والفالج وهذا منفعة تزويج
الاعضاء الاخرى كالعين والانف والاذن واليد والرجل واحتاج
هذان العضوان الرئيسان اعني الدماغ والكبد اللذين بهما قوام البدن
الى اصل يمدهما وجميع الاعضاء التابعة لها حتى يكون سائر الاعضاء
كأمة واحدة يجمعهم طاعة ملك واحد مدد منه ورجوعهم اليه اذ لم يمكن
تفرد كل واحد منها بفعل نفسه والقيام به واقتران بعضها ببعض بطبائع
مختلفة موجب لتفاسدها بل لا يمكن الجمع بين اعضاء متضادة الطبائع
والجواهر الا ان يجمعها اصل واحد فلذلك تلطف الخالق بحكمته وخلق عضوا

هو اشرف الاعضاء واعظمها خطرا وهو القلب تتولد الروح الحيواني ٦٦
في بطونه ويحفظ اعتداله بترويح النفس بالانبساط والانقباض وذلك
ان القلب اذا انبسط وتبعته الرئة والحجاب الكبير الحاجز بين اعضاء الصدر
واعضاء الغذاء والصفاق المستبطن للاضلاع والعضل التي بينها
اجتذب الهواء النقي البارد من طريق الانف في ثقب الحنك فيجتاز
بالحنجرة ويتسرب في قصبة الرئة ثم ينفذ في اقسامها ويتفرق في عروقها
فاذا انطبخ واستوفى حظه من النضج اخذه القلب الى نفسه واذا انقبض
القلب مع الآلة المذكورة رد الهواء يجتنبا مخالطا للبخارات الفضلية
في السبيل الذي ورد فيه اولا فيعتدل اشتعال الحرارة الغريزية بترويحه
وينفصل عن الروح فضوله الكدرة ويبقى صافيا نيرا نقيا معتدلا و
يوجد الصوت مع دفع الفضلة بالعرض عندما ينقبض القلب والآلة
بقوة فيقلق الهواء تخليقا بقرع الحنجرة واللهاة فيرتفع صوته فاذا انحرف
فيه اللسان مع آلات الفم تقطيعا وتوصيلا حدثت انواع الحروف
وبحسب اختلاف تركيبها تختلف الكلمات ويظهر اصناف اللغات
فاذا اعتدل القلب مزاج الروح الحيواني وتم نضجه في تجاويفه وجعله قابلا

للقوة الحيوانية التي تفيد الحياة او دعه الشريان المعروف بالابهر وهو
اصل جميع الشرايين ومبداها واذا نبت من القلب انقسم قسمين مختلفين يعلوا
صغرهما ويتخفض اكبرهما ويتفرقان على الاعضاء العالية والسافلة بفروع
وشعب متصغرة متضايلة بتوصل الروح الحيواني الى ساير الاعضاء ويقسمه
عليها قسمة عادلة فلهذا شبه القلب بالملك الذي يعم جوده ويشمل عدله وشبه
الصدر بدار مملكته وجملة البدن ببلدته وشبهت الاعضاء بحسب شرفها
وخستها واختلاف منافعها بوزرايه وامرايه وحجابه ورسله واعوانه
وخوله مع انها بجملتها على اختلاف مراتبها متلازمة المنافع وكل واحد منها
يفتقر في قوام مزاجه وتمام فعله الى قوة الاخر كالقلب فانه وان كان رئيس
الاعضاء قاطبة لو لم يصل اليه من الدماغ قوة الحركة عدم الانبساط
والانقباض المعدل للروح الحيواني وعدم لذلك ساير الاعضاء الحرارة
الغريزية الروحانية ولو لم تمد الكبد بالغذاء تحلل روحه وبطلت قوته
وعدم جوهره وكذلك حال الدماغ لو لم يصل اليه الغذاء من الكبد ولو
لم يصل الى الدماغ والكبد الروح الحيواني من القلب خمدت حرارتهما الغريزية
وفسد جوهرهما وكان حكمهما حكم الميت وكذلك فروع وجود كل واحد

من الاعضاء الاخرى على خلاف اقدارهما ودرجات منافعها
وكل ما هو من الاعضاء اشرف فصحته وسقمه لها اعم وتعدى نفعه و
ضرره اليها اسرع وبخلاف ذلك ولما كانت منفعة الاعضاء الثلثة الجليلة
القدر العظيمة الخطر اعني القلب والدماغ والكبد هي قوام البدن ووصول
ساير الاعضاء ومنبع جميع قواها والغاية حفظ شخص الانسان مدة حيوته
احتيج الى اعضاء تحفظ نوعه بالنسل حتى اذا فسدت جثته وتحللت
اركانه تخلف في موضعه بدلا يقوم مقامه ويسد مسده لئلا ينقطع نسبه
بانقطاعه ويرتفع طبيعة نوعه بعدمه بل يكون كالموجود وان فقد و
الباقي وان فسد وتلك هي اعضاء التناسل من الرجال والنساء وهي
الرحم والخصيتين واوعية المني ورئيسها الانثيان اللتان يولدان
المني بالقوة الطبيعة واذا اجتمعت النطفتان في قرارهما وامتزجتا
وصارتا كشيء واحد ظهرت فيه القوة الطبيعية النباتية بتدبير العزيز العليم
فتغذيه بصافي دم الطمث وتربيه ويتولى القوة المصورة تشكيل
الاعضاء وتمييز حالاتها فيها المخلوقة ولا يزال القوة المغيرة الخالقة
المتغيرة تنقله من حال الى حال وتخلقه خلقا من بعد خلق حتى يستتم

النشاة الاخرى ويكون حيوانا قد اشتملت عليه العناية الالهية
ونفخت لروح الحيوانية وامدته من النفوس الفلكية واظهرت
فيه القوى الحسية واعدته للاتصال النور العقلى
بقواه النفسانية والتصرف فيما يقتضى
شروط الانسانية تبارك الله احسن
الخالقين وصلى الله
على محمد واله اجمعين
تمت بعون
الله
وحسن التوفيق

الرسالة النيروزية
لابن سينا



الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد
وآله اجمعين ولما رغبت في ان اكون واحد القوم
وسابقا للقواد الاعظم في افاضة الرسم الشيرازية وكانت
ماى تنفذنى عن ابهام اكثر دنيويات كل حزب بينه
الكرمة ورأيت الحكمة افضل مرغوب فيها واجل منتخب
لاسيما الالهية وخصوصا ما كان حكما مليه ثم كان يكشف
سرا هو من اغمض الاسرار الحكمية وهو الانباء عن البحث
البحث في الحروف الكائنة فواتح عدة من السور القرانية
الحدث في رسالة وجعلت هدية الشيرازية بان افضل
الهدايا الهدية واشرف التحف الحكمة وقد فقت بلطف
موفقه من نفس مولاى الشيخ الكبير والنسخة الرسالة
منسوبة الى فصول ثلثة ١ في ترتيب الموجودات والدلالة
عمومها خاصة كل مرتبة من مراتبها ٢ في الدلالة على دلالة

الحروف عليها ٣ في الغرض **الفصل الاول** في واجب
الوجود وهو مبدع المبدعات ومنشئ الكل وهو ذات لا يمكن ان
يكون متكثرا او متغيرا او متحيزا او مشوبا بسبب في ذاته او مباينا
لذاته ولا يمكن ان يكون وجود في مرتبة وجوده فضلا عن ان
يكون فوقه ولا وجود غيره ليس هو مبدا اياه وقوامه فضلا عن
يكون مستفادا عن وجود غيره بل هو ذات هو الجود المحض والحق
المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحكمة المحضة من غير ان يدل
بكل واحد من هذه الالفاظ على معنى مفرد على حدة بل المفهوم منها
عند الحكماء معنى وذات واحد ولا يمكن ان يكون في ما له او يخالطه
ما بالقوة او يتأخر عنه شيء من اوصافه الكمالية ذاتا او فعلا
واول ما يبدع عنه عالم العقول وهو يحملها يشتمل على عشر من
الموجودات قائم بلا مواد خالية عن القوة والاستعداد عقول طاهرة
وصور باهرة وليس في طباعها ان يتغير او يتكثر كلها مشتاق الى الاول
والاقتداء به والاظهار لاثره والتشبه من قربه والالتذاذ بالقرب
القبول منه سرمد الدهر على سنة واحدة ثم العالم النفسي وهو يشتمل

على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة المواد كل المفارقة بل يلابسها
نوعا من الملابسة وموادها مواد ثابتة سماوية فلذلك هي اسفل
الصور المادية وهي مدبرات الاجرام الفلكية وبواسطتها العنصرية
ولها في طباعها نوع من التغير ونوع من التكثر لا على الاطلاق وكلها
عشاق العالم العقلي ولكل عالم مرتبطة من جملة منها ارتباط بواحد
من العقول العشرة نحو عال على المثال الكلي المرتسم في ذات مبدائه
المفارق مستفادا عن ذات الاول الحق ثم عالم الطبيعة ويشتمل
على قوى سارية في الاجسام مطابقة للمادة على التمام تفعل فيها
الحركات والسكونات الذاتية وتوقع عليها الكمالات الجبرية على
سبيل التسخير فهذه القوى كلها فعالة وبعدها العالم الجسماني وهو
ينقسم الى اثيري وعنصري وخاصة الاثيري استدارة الشكل
والحركة واستغراق الصور المادة وخلو الجوهر عن المادة وخاصة
العنصري التهيؤ للاشكال المختلفة والاحوال المتغايرة وانقسام
المادة بين الصور المتضادة لما كانت بالفعل كانت الاخرى
بالقوة وليس وجود احدهما اولها وجودا سرمديا بل وجودا زمانيا ومباديه

الفعالة من القوى السماوية بتوسط الحركات ويستبقي كماله الاخر
ابدا اما بالشخص ويكون لها موافقة بالطبع اجزاء في الشرف والفضل
ولكل واحد من القوى الالهية كون اعتبار بذاته واعتبار بالاضافة
الى ما له الكون عنه ونسبة الثواني كلها الى الاول كنسبة الش
نسبة الابداع والاعلى التفصيل محض الفعل نسبة الابداع
ثم اذا اخذ متوسطا بينه وبين الثواني صار له نسبة الامر وان ادرج
فيه معه النفس ثم كان بعده نسبة الخلق والامور العنصرية بما هي كائنة
فاسدة نسبة التكوين والابداع يختص بالعقل والامر ويختص به
الى النفس والخلق يختص بالموجودات الطبيعية ويعم كلها والتكوين
يختص بالكائنة الفاسدة منها واذا كانت الموجودات بالقياس الى الكلية
الى روحانية ولها جسمانية فالنسبة الكلية للمبدأ الحق اليها انه
الذي له الخلق والامر فالامر يتعلق بكل ذي ادراك والخلق بكل ذي
تسخير وهذا ما غرضنا في هذا الفصل

الفصل الثاني

في ... حدوث
انه اذا اريد الدلالة على حدوث الزمان من الحدوث ان يكون ... الاول منه
في الرتبة القدم وعدم مسبوقية الحق هو ذاته الاعلى الاول ... على

ما يتلوه وان يكون الدال على مضاف المعاني ما هو ذات من الحروف
مستعدا على الدال على ما من جهة ما هي مضافة وان يكون المعنى الذي
يرسم من اضافة من اثنين منها مدلولا عليه برسمه من ضرب الحرفين الاولين
احدهما في الآخر اعني ما يكون من ضرب عددي الحرفين احدهما في الآخر
وان يكون ما يحصل من العدد الضربي مدلولا عليه بحرف واحد مستعملا
في هذه الدلالة مثل ى الذي من ضرب ة في ب وما بعده مدلولا عليه
كرونت مثل يه الذي هو من ضرب ج في ه لانه يشكل لو تهم
دلالة كل واحد من ى و ه منه ومع هذا الاشتباه في كل حرف من
مجمعين لكل واحد منهما دلالة خاصة حد لنفسه وان يكون الحرف الدال
على مرتبة من جهة انه يتوسط مرتبة قبلها هو ما يكون من جملة حرفي المرتبتين
فاذا تقرر هذا فانه ينبغي ضرورة ان يدل بالالف على الباري وبالباء
على العقل وبالجيم على النفس وبالدال على الطبيعة هذا اذا اخذت
بما هي ذوات ثم بالهاء على الباري وبالواو على العقل وبالزاء
على النفس وبالحاء على الطبيعة هذا اذا اخذت بما هي مضافة الى
ما دونها … للاولى … وليس لوجود بالاضافة الى من كنه

وسعد رتبة الآحاد ويكون الابداع وهو من اضافة الاول الى العقل
والعقل ذات للمضاف مدلولا عليه بالياء لانه من ضرب ة في ب
ولا يصح لاضافة الباري او العقل الى النفس عدد يدل عليه بحرف
واحد لان ة في ج يه و د في ج يب ويكون الامر وهو من اضافة
الاول الى العقل مضافا ل وهو من ضرب ة في ق ويكون الكون وهو
من اضافة الاول الى الطبيعة مضاد م لانه من ضرب ق في ح لان
في الى … دلالة على الطبيعة مضافة ويكون التكوين وهو من اضافة …
الى الطبيعة وهي ذات مدلولا عليه بالكاف ويكون جميع نسبتي الامر والخلق
اعني رتبتي الخلق بتوسط اللام اعني اللام والميم مدلولا عليه بـ ع
وجميع نسبتي الخلق والتكوين كذلك اعني الميم والكاف مدلولا عليه
بالسين ويكون مجموع نسبتي الامر والخلق والتكوين اعني ل م ك
مدلولا عليه بص ويكون استيعاب الجملة في الابداع اعني … في …
… وهو ايضا من جمع … ويكون ردها الى المبدأ الاول
الذي هو مبدأ الكل ومنتهاه على انه اول وآخر اعني انه فاعل
وغاية كما هو في الالهيات مدلولا عليه بالراء ضعف ق

وذلك ضافي هذا الفصل الفصل الثالث في الوضع فاذا
تقرر ذلك ... المدلول عليه فاعلم هو القسم بالاول ذي الامر
والخلق وبالمسد التقسيم بالاول ذي الامر والخلق الذي هو الاول
والآخر الامر والخلق والمبداء الفاعل والغائي حسب وبالمص القسم
بالاول ذي الامر والخلق ومنشا الكل وبعض القسم بالغاية
الكل وبعض القسم بالابداع الشامل على الكل بواسطة الابداع
المتناول للعقل بتلخيص ... بالنسبة التي للكاف اعني عالم
التكوين الى المبداء الاول بسبب الابداع الذي هو من الخلق
بواسطة الابداع صار الموضوع الاضافي بسبب النسبة امرا وموضوع ثم
التكوين بواسطة الخلق والامر وهو ... صدور نسبة
الابداع ثم نسبة الخلق والامر ثم نسبة التكوين والخلق والامر وقس
قسم اول النقش وهو الابداع واخره وهو التكوين وحكم نقسم
بالعالم الطبيعي الواقع في الخلق ... المدلول
بواسطة الخلق في وجود العالم الطبيعي ... ومن الامر نسبة
الخلق الى الامر ونسبة الخلق الى التكوين بان ناخذ من هذا

ويؤدي الى ذلك ... الابداع الكل الشامل على العوالم كلها
فانها اذا احدث على الاجمال لم يكن لها نسبة الى الاول غير الابداع
الكل الذي يدل عليه ... عالم ... الواقع
في التكوين ... عالم التكوين وعالم الامر اعني مجموع
ك و ل ولم يمكن ان يكون للحروف دلالة غير هذا البتة ثم بعد
هذه الاسرار يحتاج الى المشافهة والله يديم بقاء الشيخ
ويبارك له في نعمه عنده ويجعلني ممن يوفق لقضاء
اماديه لنه وجوده تم الرسالة النيروزية
والحمد لله على التمام

الشهير بالشرف المسعودي

كتاب الشكوك المسعودية على متن الإشارات

فهرست المسائل التي وقع الشك فيها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله اجمعين
يقول الشيخ الامام الاجل الكبير شرف الملة والدين ركن الاسلام
والمسلمين استاذ العلما مقتدى الفريقين حجة الحق محمد بن مسعود
المسعودي تغمده الله بغفرانه هذه شكوك وشبه عرضت لي في
بعض المواضع من كتاب الاشارات وما انا من حلها بآيس
فان لله في ايام دهركم نفحات فجربها تقييد الاوابد واضفت
اليها ما تعقد عندي وانتهى اليه بحثي في بعض المسائل واسال الله تعالى
ان ينور البصيرة بالهداية الى الحق وان يجنبنا الباطل والضلال
فلقد كان في دعائه صلى الله عليه وسلم اللهم ارنا الاشياء كما هي وارنا
الحق حقا وارزقنا اتباعه والباطل باطلا وارزقنا اجتنابه وبعثت
هذه الشكوك الى فاضل زماني عسى ان يحلوا عني بعض عنائها فان
سالك الطريق قد يحتاج الى مرشد ورفيق فاقول وبالله التوفيق

الشك الاول قال الشيخ ابو علي في النمط الاول من كتاب
الاشارات قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه قد يعرض
له انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فاذن
قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته و
تلك القوة لغيره هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال
يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا اقول
غرضه من هذا الكلام ان يبين ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
دل عليه قوله بعد ذلك ليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو
مقدار والصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مفارقة لما
يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها الى آخره
وهذا الكلام لا يفي بهذا الغرض لان الذي يلزم من هذا ان
ههنا اتصالا وقابلا له وهما متغايران وهذا لا شك فيه الا ان
لقائل ان يقول ان هذا الاتصال الذي يعدم عند الانفصال
ويعود مثله عند عدم الانفصال هو عرض من باب الكمية المتصلة

وموضوعه القابل له هو هذا الجسم فان الشمعة الواحدة مثلا لها مقدار
ووحدة واتصال ثم يعرض لها انفصال وانفكاك بان تجزى اجزاء و
تقسم اقساما وتجعل قطعا متعددة متفرقة فالذي يبطل ويرتفع بهذا
التقطيع والتفريق هي الوحدة التي كانت فيها والمقدار الذي كان
لها والاتصال الذي كان بالفعل موجودا فيها بين ما يفرض لها
اجزاء ولا يخفى ان جميع هذه اعراض تطرأ على الجسم وتزول وحقيقة الجسم
لا تتبدل لا ببطلانها ولا بارتفاعها فان كل جزء ينفصل عن الشمعة هي
شمعة مثل التي فصلت عنها لا تختلفان الا في عرض من الاعراض كا
لمقدار وغيره وان كل جسم فله مقدار واتصال وان ذلك المقدار
والاتصال قد يرتفع ويزول وقد يعود ويحدث مثله فيه والجسمية بعد
وقبله باقية بحالها لان الصورة المقومة لها باقية في الحالتين
وتلك الصورة غير هذا الاتصال الذي فيه بالفعل فلا بد من الدليل
على ان تلك الصورة موجودة في شيء اخر يسمى هيولى ومادة حتى يتبين
ان الجسم مركب منهما اي من الهيولى والصورة وهم ينكرون على من يقول
بان حقيقة كل جسم هي صورته النوعية وهي بسيطة لا تركيب فيها فالجسم

الذي هو شمع مثلا حقيقته صورة الشمعية الا انها في الوجود لا تخلو
عن مقدار ووحدة او كثرة واتصال بين ما يفرض لها اجزاء او
انفصال وهذه كلها اعراض لها تتوارد عليها ولا تغير شيئا من ذلك
حقيقتها وماهيتها فلا بد من البرهان على ان هذه الصورة غير
قائمة بذاتها بل هي في قابل لها هي مادتها وهيولاها وما ذكرتم
من ان ههنا قابلا للاتصال وهو غير الاتصال المقبول فلا يفيد
هذا المطلوب فان القابل الذي بينتم هو حقيقة الجسم والمقبول
الذي هو الاتصال هو عرض من الاعراض موضوعه هذا الجسم
والله اعلم واما الذي انتهى اليه البحث في اثبات الهيولى هو انا نعلم
ان من الاجسام ما يتبدل عليه النوعية فيزول الامر الذي تحققت
ماهيته ويحدث فيه امر اخر به يصير نوعا اخر وحقيقة اخرى ويبقى منه
في الحالين شيء لا يبطل ولا ينعدم كالبيض اذا تفرخ مثلا وكالنطفة
اذا تولد منها حيوان وكالحنطة اذا طحنت وعجنت وخبزت واكلت
حتى صارت كيلوسا وفي الكبد دما وفي اعضاء البدن لحما وعظما
الى غير ذلك من الاجسام المختلفة الحقائق والماهيات فالحنطة

لا يبطل ولا ينعدم بالكلية بالطحن والخبز بل يبطل منها الا الذي به
كان به حنطة ويحدث فيه اجزاء خبزية صار نوعا اخر وكذا في كل طور
من الاطوار يبقى منه شيء ويبطل شيء فيصير ذلك الشيء الباقي مادة وما
ونامية لما دخلها الى غير ذلك فقد قضى العقل بان في جسم الحنطة شيئا
اقترن به شيء اخر فحصل من مجموعهما الحنطة ثم فارقه الشيء المقترن به الى
بدل اقترن به ايضا فحصل الخبز ثم زايله هذا الثاني الى متعقب اخر
فحصل الدم ثم انعدم هذا المتعقب وحدث فيه شيء اخر فحصل اللحم الى
غير ذلك من الاطوار والاحوال وقد بقي ذلك الشيء في الاطوار
كلها لا ينعدم البتة ويتبدل عليه هذه الامور فذلك الشيء الذي يتقبل
هذه الامور ويحلها هو الذي نعبر عنه بالهيولى والمادة وهي مما لا
يدرك بشيء من الحواس وانما يعرف بشهادة العقل وهذه الاشياء
المتبدلة نسميها الصور والاعراض وقد عرفت الفرق بين الصورة
والعرض فان من هذه الاشياء ما يتبدل به النوعية ومنها ما لا
يتبدل فالذي يبدل النوعية هي الصورة والذي لا يبدل هو العرض
المسئلة الثانية قال الشيخ ابو علي يجب ان يكون محققا عندك

انه لا يمتد بعد في خلاء او ملاء ان جاز وجوده الى غير النهاية والا
فمن الجايز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدإ واحد
لا يزال البعد بينهما يتزايد ومن الجايز ان يفرض بينهما ابعاد متزايدة
بقدر واحد من الزيادات ومن الجايز ان يفرض بينهما هذه الابعاد
الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
يفرض بغير نهاية ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد
في واحد واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل
على جميع ذلك الممكن الى ما ذكر قلت ان للقايل ان يقول لي هذه الزيا
دات يمكن فرضها الى غير النهاية وكل زيادة توجد فانها مع المزيد اليه
قد توجد في بعد واحد اما مع هذا فلم قلت انه يلزم من ذلك ان يكون
هناك امكان ان يوجد بعد من الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات
الموجودة بغير نهاية حتى يلزم منه ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين
حاصرين بل يقول يستحيل ان يوجد بعد واحد يكون فيه تلك الزيادات
التي لا يتناهى عددها ولا يمكن فرض وجوده البتة لان الابعاد الممكنة
بين الامتدادين لا يتناهى عددها ولا اخر لها وما من بعد يفرض الا

ويمكن توهم بعد آخر أزيد وأطول منه هكذا إلى غير النهاية والبعد
الذي يفرضه مشتملا على الزيادات التي لا نهاية لعددها لو أمكن وجوده
لكان أطول الأبعاد الممكنة وإن كان لا يمكن أن يوجد بعد آخر أزيد
وأطول منه إذ لو أمكن ذلك لكان هذا الممكن الثاني مشتملا على زيادة
لا يشتمل عليها المفروض الأول فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات
التي لا يتناهى عددها الحاصل على حدة منها وقد فرضناها مشتملا على
الكل فإذن لا يمكن أن يشتمل الثاني على زيادة لا يشتمل عليها الأول
فلم يكن الثاني أطول من الأول فكان الأول بعدا لا يمكن أن يوجد
بعد آخر أطول منه فيكون آخر الأبعاد الممكنة وهذا محال إلا على تقدير
أن ينقطع الامتدادان ولا يمتدان بعد والذي يؤكد هذا الكلام
هو أن الامتدادين المذكورين والزيادات والأبعاد التي بينهما ليست
أمورا محققة موجودة بالفعل في جسم العالم إنما هي أمور وهمية مفروضة
فيهما فإن تقاصر الذهن عن فرضه من جملتها فلا وجود له أصلا لا في الذهن
ولا خارج الذهن وإذا تقاصر الذهن عن تقدير بعد من الامتدادين
ليس وراءه بعد آخر أطول منه بل كل ما ينصرف إليه الوهم ويفرضه

موجودا في الذهن فهو محدود متناه في ذاته يمكننا أن نتوهم بعدا
آخر أكبر منه ولا ينتهي هذا الإمكان إلى حد ليس وراءه إمكان آخر
أعني بطرف الزيادة بطرف النقصان أليس أن كل جسم فيمكن تجزئته
في الوهم إلى غير النهاية وكذلك الأجزاء تكون أجساما لا محالة ولكل
واحد منها مقدار ثم لا يقال بأن كل جسم متناهي المقدار يشتمل على
مقادير لا يتناهى عددها لأنه يشتمل على أجسام صغار غير متناهية
العدد وكل واحد منها ذو مقدار فيكون المقدار المتناهي من الجسم
الأول مركبا من مقادير لا يتناهى عددها ولكن قبل صنع الأجزاء
والأقسام ليست موجودة فيه بالفعل بل الجسم في ذاته واحد لا جزء
فيه فهو في ذاته كما هو عند الحس فكما لا ينتهي طرف النقصان إلى حد
لا يمكننا أن نتوهم أصغر منه فكذا طرف الزيادة لا ينتهي إلى حد لا يمكننا
أن نتوهم أكبر منه فقد تبين بهذه الجملة امتناع تقدير بعد من الامتدا
دين مشتمل على زيادات لا يتناهى عددها فلا يلزم ذلك المحال الذي
ادعى لزومه وهو أن ما لا يتناهى يكون محصورا بين حاصرين ثم
إن صح البرهان الذي ذكره فهذا الذي نذكره أوضح منه من غير تكلف

النطو بلات فنقول بفرض الامتدادين الذين خرجا من مبدا واحد
محيطين بزاوية منفرجة فيصيران مع اى بعد كان من الابعاد التى تعرض
بينهما مثلثا منفرج الزاوية متساوى الساقين المحيطين بالزاوية المنفرجة
اعظم من كل واحد من الساقين بينه اقليدس فى المقالة الاولى فاذا
كان الامتدادان غير متناهيين كانت القاعدة التى هى اطول من كل
واحد من غير المتناهيين ايضا غير متناهية وهى مع انها غير متناهية محصورة
بين حاصرين هذا خلف وفى الاشكال عليه ما سبق والله اعلم المسألة
الثالثة قال فى النمط الثالث فى الاشارة التى اولها هو ذى يتحرك
الحيوان بشئ غير جسميته ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى
الانفكاك انما جبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع الالتيام
من المزاج وكيف وهى علة الالتيام وحافظة من قبل الالتيام فكيف
لا يكون قبلها بعد وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ ومن اوعدم
يتداعى الى الانفكاك فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شئ
اخر لك ان تسميه النفس الناطقة وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء
بدنك ثم فى بدنك ثم قال فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق

وله فروع وقوى منبثة فى اعضائك قلت وهذا فيه نظر فانه جعل
النفس الناطقة البشرية حافظة لمزاج البدن سابقة على الالتيام التى يقع
بين الكيفيات المتضادة المتداعية الى الانفكاك فاسرة اياها على الا
متزاج وليس يخفى ان النفس الناطقة انما تحدث بعد تمام خلقة البدن
وبعد حصول الاستعداد الذى يحصل باعتدال المزاج فيه لتعلقها به ولان
يكون آلة لها وتمام الاستعداد بتمام المزاج وتمام خلقة الاعضاء فلا يمكن
ان يكون علة ذلك هى النفس الناطقة التى تحدث بعدها وهذا ظاهر لا
شك فيه بل لا بد وان يكون هناك قوة سابقة يصدر عنها هذه الافعال
فى البدن ولا بأس بتسميتها نفسا لكنها غير النفس الناطقة فان تلك القوة
موجودة لساير الحيوانات بل هى موجودة للنبات وتمام هذا الكلام
ينكشف بذكر طرف من امر القوى فاقول القوى الفعالة فى الاجسام
انما يراد بها اشياء تصدر عنها الافعال وكون الشئ مصدرا للفعل
اعم من كونه جوهرا او عرضا فمصدر الفعل من حيث هو كذلك لا يفهم
منه الا انه شئ ما اى شئ كان يوجد منه الفعل ثم من الممكن ان يكون
ذلك الشئ جوهرا قائما بذاته كالقوة الناطقة التى هى جوهر النفس الانسانية

ومن الممكن ان يكون عرضا موجودا في موضوع كساير القوى البدنية
التي هي كيفيات موجودة في البدن وهي مصادر الافعال ومباديها
ثم من هذه القوى ما يسمى طبيعة او طبعا كقوة الاحراق مثلا في النار فيقال
النار محرقة بالطبع ولها طبيعة الاحراق ومنها ما يسمى نفسا فيقال نفس حيوانية
ونفس نباتية كما يقال نفس ناطقة ويراد بالنفوس النباتية الاشياء التي من
شانها ان يصدر عنها افعال مخصوصة في النبات يحتاج اليها في بقاء شخصه
او بقاء نوعه فمنها ما يسمى قوة غاذية وهي في الحقيقة قوى كثيرة عرفت كثرتها
بكثرة اصناف الافعال مثل جذب الغذاء او امساك المجذوب واحالته و
هضمه وتشبيهه بجوهر النبات والصاقه به ودفع الفضلة ومنها القوة النامية
وهي تحتاج الى هذه القوى ايضا ومنها القوة المولدة كما عرفت تفاصيلها
وهذه القوى في النبات من الممكن ان يحدث في اول وجوده دفعة واحدة
ومن الممكن ان يحدث شيئا فشيئا في اوقات مختلفة بحسب الاستعداد حتى ان
المولدة لا يحدث مع الغاذية والنامية بل بعدهما بزمان عند الحاجة
اليها فان الامزجة الحاصلة مما يتبدل ويتغير والاستعدادات تابعة
للامزجة واسباب التبدل بعضها ارضية وبعضها سماوية ومن الاسباب

السماوية حركات الافلاك وطلوعها ونظر الكواكب بعضها الى
بعض وامتزاجاتها اما بتوسط نفوسها او دون ذلك فانها في الجملة
مما يتغير الامزجة ويحدث كيفيات مخصوصة هي استعدادات لقبول
صور مختلفة وقوى مختلفة فيفيض بحسبها من المفارق الفعال هذه
الصور والقوى فصورة النبات يحدث من مادته بفيض من المفارق
بتوسط القوى الفائضة منه التي هي بحسب الاستعدادات المختلفة فا
لنفس النباتية اما ان يكون عبارة عن مجموع هذه القوى واما ان
يكون قوة واحدة تقوم بها هذه القوى وتتفرع منها وتتشعب ويجوز
ان يقوم القوة بالقوة اذ العرض جاز ان يقوم بالعرض كالسرعة
تقوم بالحركة والصفاء باللون ومثل هذه القوة التي سميناها نفسا
نباتية موجودة في بدن الانسان لكنها باعتبار وجودها في بدن الانسان
بل في بدن الحيوان تسمى طبيعة ووجودها فيه اقدم من حدوث النفس
الناطقة فالمتصرف في اجزاء البدن وفي البدن قبل حدوث النفس
الناطقة وبعد الحدوث هي هذه القوى فهي الحافظة للمزاج والالتيام
والامتزاج لا النفس الناطقة فان قيل المتصرف في بدن الجنين اجزاء

بدنه قبل حدوث النفس الناطقة هي نفس الام فاذا احدثت النفس
الناطقة انتقلت اليها نوبة التصرف قلنا هذه القوى التي ذكرناها
مما لا يمكن انكارها ويشعر بثبوتها قوله وهذا الجوهر فيك واحد وله فروع
وقوى منبثة في اعضائك فان كانت هذه التصرفات في البدن من
افعال النفس الناطقة فاي فائدة في وجود هذه القوى بل وهم يعرف
وجودها فانا انما نحكم بوجود القوة ضرورة وجود الفعل فاذا لم يكن لها
فعل فاي دليل دلنا على وجودها فالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية
انما نعرف باثارها وافعالها فلما راينا الافعال مختلفة قضينا بان هناك
قوى مختلفة سميناها نفوسا فالتي سميناها نفسا نباتية في الحيوان مع زيادة موجودة
شيء والتي هي موجودة في الحيوانات موجودة في الانسان مع زيادة
شيء ولا يستبعد ان يكون المتصرف في اجزاء بدن الجنين قبل خلق الجنين
فيه هي نفس الام لكن نفسها النباتية والحيوانية لا نفسها الناطقة والله اعلم
قال الشيخ رحمه الله ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس
حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له

٨١

بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من
المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا
او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي
وقال ايضا اعلم انك ستتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة
منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم
او جسم وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها
وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة اذا بيت
القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث
هناك غير تمثلها فيها قلت انه جعل حقيقة الادراك حصول مثال المدرك
في ذات المدرك والقوة المدركة تنقسم الى جسمانية فغير الجسمانية هي القوة
العاقلة التي يعبر عنها بالنفس الناطقة ومدركاتها اما كليات وهي الصور
المعقولة والحقايق المجردة عن المواد ووجودها في الاذهان فقط و
اما جزئيات وهي ذوات موجودة في الاعيان مجردة عن المواد الجسمانية
مفارقة لها مبراة عنها قايمة بذواتها كذات الاول تبارك وتعالى
وذوات العقول والنفوس واما الجسمانية فهي الحواس الظاهرة

والباطنة ومدركاتها جميع الاجسام وما يتعلق بها من الصور والاعراض
والامور المتخيلة والمتوهمة مما يكون لها مثال في الخارج او لا يكون ككثير من
الاشكال الهندسية التي لا وجود لها في الخارج اصلا فادراك القوة العاقلة
لمدركاتها هو ملاقاة حصلت بين القوة العاقلة وبين صور الحقائق المعقولة
واعني بالملاقاة ارتسام القوة بها وحصول تلك الصورة فيها فهو حقيقة
تعقل الشيء وحقيقة العلم والشعور بالشيء وادراك القوة الجسمانية لمدركاتها
هو ملاقاة حصلت بين القوة وبين مثال الشيء المدرك وهو ارتسام القوة
بمثال الشيء المدرك وبيان ذلك ان القوى الجسمانية التي تسري من القلب
او الدماغ الى اعضاء البدن اذا وصلت اي العضو الذي هو الة في
الادراك وحدث في العضو ايضا كيفية مثل كيفية الشيء المدرك فيجتمع
في العضو الواحد القوة مع الكيفية فيحصل بينهما ملاقاة واجتماع في موضوع
واحد فتلك الملاقاة يعبر عنها بالاحساس والادراك مثاله قوة اللمس المودعة
في بشرة اليد مثلا فانها تدرك الحرارة القائمة بالاجسام الحارة فاذا مسنا
الجسم الحار باليد انفعلت بشرة اليد عن تلك الحرارة التي حدثت فيها
حرارة مشابهة لتلك الحرارة واجتمعت الحرارة الحادثة مع قوة اللمس في

ظاهر البشرة اجتماع عرضين في موضوع واحد وحصل بينهما ملاقاة فهو
حقيقة الاحساس بتلك الحرارة والادراك لها وكذا في جميع المحسوسات
فقوة الذوق مودعة في ظاهر اللسان وكيفية الطعم قائمة بالمطعوم
فاذا وصل المطعوم الى اللسان انفعل عنه اللسان وحدث فيه
كيفية مشابهة لذلك الطعم من الحلاوة او الحموضة او غيرها فحصلت
ملاقاة واجتماع بينهما وبين القوة المودعة فيه فهي حقيقة قوة ادراك
الطعم فالمدرك المحسوس اي الذي يتناسب الحس ويلاقيه في الحقيقة
هو مثال الطعم القائم بالمطعوم والحرارة القائمة بالجسم الحار لا نفس تلك
الحرارة والطعم وهكذا في جميع المحسوسات فان القوة الباصرة القائمة
بالروح الذي في العصبة المجوفة التي في العين تدرك المبصرات التي هي
الوان الاجسام واشكالها ومقاديرها وحقيقة ذلك الابصار
هي ملاقاة بين القوة وبين مثل تلك الالوان والاشكال فيحدث
في هذا الروح كيفية مشابهة للون الجسم المرئي وشكله كما حدثت الصورة
في المرآة فيجتمع القوة الباصرة وتلك الكيفية الحادثة في الروح الذي في
العصبة فذلك الاجتماع والملاقاة هي حقيقة الرؤية والابصار فاذن حقيقة

الادراک هی ملاقاة لمثال المدرک ثم هذا المثال قد یکون مثال حقیقة
شئ موجود فی الاعیان کما ذکرنا وقد لا یکون کتمثل الاشکال الهندسیة
فی الذهن کما ذکره وعند هذا تسمیته مثالا تجوز لا حقیقة اذ المثال انما یکون
مثالا اذا کان ثمة شئ اخر یماثله هذا او یطابقه فهو بهذا الاعتبار مثال
فاذا لم یکن هناک شئ اخر فلا یکون هذا فی الحقیقة مثالا الا ان المقصود
هو ان هذا الشئ الحاصل عند القوة قد یکون مثالا لحقیقة اخری خارجة
عن الذهن وقد لا یکون وهذا الذی حکیناه هو ما اتفق علیه الاکثرون
اما الذی انتهی الیه البحث والنظر هو ان حقیقة الادراک امر وراء الملاقاة
بل هی حالة اضافیة للمدرک الی الشئ المدرک یعبر عن تلک الحالة بالظهور و
الکشف والشعور والعلم ولا یمکن تعریفها بالحد والرسم کما لا یمکن تعریف
الوجود بهما اما الحد الحقیقی الذی یتعرض فیه للجنس والفصل کما عرفناه فی
المنطق فلا یخفی امتناع التعریف به واما الرسم فهو لتعریف الخفی ولا
شئ اعرف واشهر من العلم والمعرفة کما لا شئ اظهر واوضح من الوجود
ومما یدل علی ان الادراک امر وراء الملاقاة والتمثل انا ندرک ذواتنا
ای القوة المدرکة منا التی هی حقیقة نفسنا العالمة بحقایق الاشیاء نعلم

ذاتنا ونشعر بها ومن المحال ان یرتسم فی ذاتنا صورة ذاتنا وان
ثبت فی جوهر نفسنا صورة مطابقة من جمیع الوجوه لصورة
نفسنا فیجتمع فیها صورتان لها فقد عرف ان السوادین لا
یجتمعان فی موضوع واحد فان کان حقیقة الادراک هو هذا الارتسام
والملاقاة وذلک لا یعقل من اثنین فلا اثنینیة ههنا فلا ارتسام
ولا ملاقاة فلا شعور ولا ادراک لکن الشعور والادراک حاصل
فلیس حقیقة الشعور والادراک هی حقیقة الارتسام والملاقاة فان
قبل الملاقاة بین القوة المدرکة وبین الشئ المدرک یکون ادراکا لان
حالة الملاقاة یکون الشئ حاصلا حاضرا عند القوة المدرکة منا بل
لها غیر غایب عنها والشئ اقرب الی ذاته من الغیر الحاضر عنه
فالقوة العالمة منا اقرب الی ذاتها من غیرها الحاضر عندها فهی ابدا
حاضرة لذاتها غیر غایبة عنها والغیر الحاضر لما کان مدرکا لها
فذاتها اولی فکان الارتسام والملاقاة هی حضور الشئ عنده ونفسنا
حاضرة لنفسنا غیر غایبة عنها فذلک الحضور هو الادراک وان لم یکن
اثنینیة وتغایر فان ذلک نفع ضابعا فیما یرجع الی حقیقة الحضور

وللحضور الذي هو حقيقة الادراك قلنا ان صح هذا فليكن شعورنا
بذاتنا حاصلا بالفعل وابدا لان الملاقاة والحضور اذا كان حاصلا
بالفعل ان كان وابدا كان الشعور دائما وان كان في وقت كان
الشعور في وقت وشعورنا بذواتنا ليس بالفعل وابدا بل تارة بالفعل
وتارة بالقوة القريبة من الفعل وهذا لا شك فيه فان النائم والمغمى
عليه لا يشعر بذاته بل اليقظان في اكثر احواله غافل عن ذاته ليس له شعور
بالفعل بها وخصوصا اذا كان مشتغلا بفكر اخر ملتفتا الى معقول او
محسوس ناظرا فيه لا غير فيكون ما سوى الملتفت اليه معلوما بالقوة لا با
الفعل فان كان علمنا بذاتنا هو حضور ذاتنا لذاتنا فذاتنا حاضرة با
لفعل وابدا فليكن العلم بالفعل وابدا فحيث لم يكن كذلك علم ان الشعور
امر اخر سوى الحضور والملاقاة ومما يدل عليه ان كل واحد منا يعلم
ذاته ويعلم انه يعلم ذاته ويعلم انه عالم بعلمه بذاته وهكذا الى غير النهاية
ولا شك ان العلم بالذات غير العلم بالعلم بالذات فالمعلوم في احدهما
هو الذات وفي الاخر هو العلم بالذات ولا يخفى ان هذه العلوم لنا با
لقوة لا بالفعل ولنا ان نجعلها بالفعل متى شئنا فاذا جعلناها بالفعل فاي

ملاقاة وحضور حديث هناك لم يكن موجودة قبل ذلك والذي
يزيد بيانا ان الواحد منا اذا علم ذاته كان العالم والمعلوم والعلم
على موجب كلامكم شيئا واحدا وهو حقيقة نفسه الناطقة العاقلة فاذا
علم انه علم ذاته كان هذا علما اخر غير العلم الاول والمعلوم في هذا
العلم الثاني هو العلم الاول لكن العلم الاول هو ذاته فالمعلوم في هذا
العلم الثاني هو ذاته فالعلم والعالم والمعلوم في العلم الثاني ما هو
العلم والعالم والمعلوم في العلم الاول فمهما كان العلم بالذات حاصلا
بالفعل لزم ان يكون العلم بالعلم بالذات ايضا حاصلا بالفعل لان
الكل عبارة عن شيء واحد هو ذاته والشيء الواحد في حالة واحدة اما ان
يكون بالقوة او بالفعل ثم قولنا هذه العلوم لنا بالقوة لا بالفعل هو
كقولنا ذاتنا حاصلة بالقوة لا بالفعل ولا يخفى بطلان هذا القول
فصح ان العلم بالذات غير حقيقة الذات بل هو امر اضافي لذاتنا من
حيث هو عالم الى ذاتنا من حيث هو معلوم والعلم بالعلم بالذات
امر اضافي للذات الى ذلك الامر الاضافي الاول لا الى الذات
فالمعلوم في العلم الثاني غير المعلوم في العلم الاول فصح ان حقيقة

العلم والادراك او وراء الملاقاة المذكورة ثم القول بانقسام المدرك
الى جسماني لا يدرك غير المحسوسات والى غير جسماني لا يدرك غير المعقولات
قول مشهور مقبول اتفق عليه الجمهور ولم يخالفهم فيه الا افاضل ما بنا الذي
حققه بقع بزيد البحث والنظر وهو صاحب المعتبر شكر الله سعيه واحسن
جزاه وانت لو سلكت منهج الانصاف وتركت الميل والعصبية ولا
خلطت المذاهب بعين الاعتبار عرفت ان الحق هو ما ذهب اليه
لانك لا تشك في انك تسمع الاصوات وتبصر الالوان والاشكال و
تدرك بعض المعقولات ولا تشك ايضا في انك واحد بالعدد ولست
باثنين وليست ذاتك الواحدة هو القوى المتعددة التي تزعم انها
في شخصك وهذا كله مما لا يرتاب فيه عاقل فان كان المدرك للمعقولات
غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو انت عند التحقيق
لم تدركها جميعا اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما واحدا ولكنت انت
اثنين لا واحدا بالعدد فالقوة التي تدرك المعقولات منك جوهر
نفسك الناطقة التي هي انت لست غيرها ولا هي غيرك والقوة التي
تدرك المحسوسات ان كانت غير جوهرك الذي هو انت فانت

اذن ما ابصرت وما سمعت ولا امكنك ذلك بل غيرك
الذي سمع وابصر وان كانت عين جوهرك حتى كنت تسمع
وتبصر كما تعقل كان المدرك للكل هي ذاتك ونفسك الواحدة
فان قلت ان القوة الباصرة التي في العين التي لك تدرك وتبصر
ثم تؤدي ما ادركته الى لعلاقة بيني وبينها فيحصل لي شعور بالشئ الذي
ادركته الالة قلنا لك وبعد التأدية اليك هل تدرك انت الشئ
المبصر كما ادركته الالة ام لا فان قلت نعم فادراكك غير وادراك
الالة غير وادراك الالة يقع ضايعا في ادراكك وهو بمنزلة ادراك زيد
وعمرو مع ادراكك فانك لا تحتاج في ادراكك الى ادراك آلتك
انما تحتاج الى التأدية اليك فهلا قلت ان شبح المبصرات ينطبع في
العين ثم يتأدى منها الى النفس بقوة مؤدية اليها لا بقوة مدركة اذ
الحاجة الى المؤدية لا الى المدركة وان قلت انا لا ادرك بعد التأدية
الي فانت اذن ما ابصرت وما ادركت لكن علمت بان العين التي
هي آلتك والقوة الباصرة التي فيها قد ابصرت وادركت شيئا وهذا
العلم غير وحقيقة الرؤية غير فالعلم بالابصار لا يكون ابصارا البتة غير

انی ما اظنک تشک فی انک تبصر وتسمع فاذن القوة الباصرة والسامعة
فیک هی جوهر نفسک لا غیر الا انها تفتقر فی فعل الابصار الی آله مخصوصه هی
العین والروح التی فیها فیسمی العین والروح باصرة مجاز الانها آلة الابصار
وهکذا جمیع المحسوسات تدرکها النفس وتحتاج فی کل نوع الی آله اخری اما
المعقولات هی التی تدرکها بذاتها لا باله واما ما قیل فی کیفیة الابصار
من ان صورة المبصرات تنطبع فی الروح التی فی العین وتسری الی مقدم
الدماغ عند التقاء العصبتین فیشاهدها القوة هناک وتدرکها فقد
ظهر بطلانه بما اورده صاحب المعتبر فانه ان امکن ان ینطبع فی جزء من
الدماغ او فی الروح التی فیه صورة فتلک الصورة یکون لا محالة مساویة
فی القدر لذلک الجزء او اصغر منه ویستحیل ان یکون اکبر منه فان المقدار
الاکبر لا ینطبق علی المقدار الاصغر وهذا لا یرتاب فیه عاقل ونحن نری
اجساما لا یکاد یبلغ النسبة بینها وبین الجزء المذکور من الدماغ فی المقدار
لعظمها وصغره فکیف ینتقش صورها فی الدماغ مع ما لها من الاطوال
والعروض والمقادیر وکیف یسعها الدماغ ویحملها فان قالوا
انما ینتقش فیه صورة صغیرة محاکیة لصورة الجسم العظیم المقدار مشابهة له

فی کل شیء الا فی المقدار کانسان العین مثلا فانه مثل صورة الانسان
فی کل شیء الا فی القدر قلنا فینبغی ان نری الصورة المنطبعة علی
مقدارها الذی لها لا اکثر منها فالجبل العظیم الذی یزید ارتفاعه علی
الفی ذراع لو انطبعت صورته فی الدماغ فانما ینطبع صغیره بقدر الد
ماغ فیجب ان نراها صغیرة کما انطبعت ولا ندرک ارتفاع الجبل وعظمه
وقدره فان ذلک لم ینطبع فالقوة الباصرة اذا لم یشاهد الا هذه
الصور الصغار فلا تدرک الا مقادیرها فمقدار الجسم الخارج کیف
صار مدرکا والقوة لم یشاهدها بطریق الاستدلال بالاثر علی الموثر
ولو کان کذلک لم یصر مقدار الجسم الخارج محسوسا بل معلوما من مشاهدة
اثره والعلم الحاصل بالشیء بطریق الاستدلال علی وجوده غیر الاحساس
فان قالوا الصورة المنطبعة فی الدماغ وان کانت فی الحقیقة صغیرة
الا انا نراها علی مقدار الجسم الذی یحاکیه الصورة کما نری صور الاجسام
ومقادیرها العظیمة فی المراة الصغیرة فان صورة الجبل العظیم تنطبع
فی المراة مع صغر حجمها فالعین کمراة صغیرة ینتقش فیها صور الاجسام
العظیمة ویتادی منها الی مقدم الدماغ فینتقش فیه فندرکها مثل ما

ما ندرک فی المراة فکما ندرک الاجسام العظیمة مع مقادیرها التی هی
اضعاف مضاعفة السطح المرآة فیها فکذلک ندرکها فی مرآة العین
او الدماغ قلنا هذا هو منشاء الغلط ومزلة القدم فمن الذی یقول
بانطباع الصور فی المراة بل کما یستحیل انطباع صورة ما هی اعظم من الدماغ
فی جزء من الدماغ یستحیل ایضا انطباع صورة هی اعظم من سطح المراة فی
المرآة ولو انطبعت الصورة التی تحاذی بها المراة فیها لکان ینبغی
ان نری تلک الصورة فی سطح المراة علی ای وضع ونسبة یکون للناظر
المراة والوجود بخلافه فانا اذا وضعنا مراة علی الارض بحیث یکون
سطحها علی محاذاة جزء مخصوص من سقف البیت مثلا فلو انتقش صورة
ذلک الجزء فی السقف فی سطح المراة فینبغی ان لا نری الا ذلک الجزء
فی سطحها ولیس کذلک فانا کلما بدلنا اوضاعنا مع المراة وهی قارة
فی مکانها تتبدل الصورة التی نراها فنظهر کل وضع صورة اخری فان
کان سبب الانطباع هو المحاذاة وهی غیر مختلفة فینبغی ان ینطبع
فیها کل صورة تحاذیها وتظهر لنا جمیع تلک الصور علی ای وضع کنا
لانا نری سطح المراة فی کل حال وفی کل وضع فیجب ان نری النقش

الحاصل فیه کما لو نقشنا علیها صورة اخری فانا نراها ابدا علیها ولا
کذلک حال المراة فانه قد ینظر فی المراة شخصان فیری کل واحد منهما
صورة صاحبه ولا یری صورة نفسه او علی عکسه فلو انطبعت الصورتان
فی المراة لکان ینبغی ان نظهرا جمیعا لهما فحین لم یکن کذلک علم انه لا
ینطبع فیه الصورة البتة واما انه کیف نری فی المراة ما لا ینطبع فیها
فنبین ذلک ونقول اذا نظرنا نحن فی مراة واوقعنا البصر علی جزء مخصوص
منها امکننا ان نتوهم خطا مستقیما ممتدا من البصر الی ذلک الجزء وامکن
ان نتوهم خطا اخر یخرج من ذلک الجزء الی مرکز العالم فلنفعل ذلک
ونتوهم سطحا بین الخطین ونفرض ذلک السطح قاطعا للمراة حتی یحدث
علی وجهها خط مستقیم ویکون الخط الممتد من البصر الی سطح المراة واقعا
علی هذا الخط فیحدث من التقاء الخطین زاویتان لا محالة فی السطح المذکور
الواقع علی وجه المراة احدیهما الی ما یلی جهتنا ان کان وجه المراة علی
موازاة وجه الارض او الی ما یلی جهة الارض ان کان المراة علی
وضع اخر ویسمی هذه الزاویة زاویة الشعاع والخط الممتد من العین
الیها خط الشعاع ونتوهم خطا اخر یخرج من ملتقی الخطین فی هذا السطح

الواقع على وجه المراة في الجهة الاخرى من زاوية الشعاع على وجه يحيط
هو مع الخط المتوهم على سطح المراة بزاوية اخرى مساوية لزاوية الشعاع
ويسميها زاوية الانعكاس ويسمى هذا الخط خط الانعكاس ويختلف زاوية الشعاع
لا محالة في الصغر والكبر باختلاف وضع المراة مع الناظر فيها وزاوية
الانعكاس ابدا بعرضها مثل زاوية الشعاع واذا عرفت هذا فنقول
كل شيء يقع على محاذاة خط الانعكاس على استقامته وفي صوب امتداده
فيراه الناظر في المراة وما لا يكون على ذلك الصوب فلا يراه البتة فاذا
كانت زاوية الشعاع حادة فخط الانعكاس لا يقع على وجه الناظر فلا يرى
وجهه في المراة واذا صارت زاوية الشعاع قائمة فينطبق لا محالة خط الشعاع
على خط الانعكاس فيرتد خط الانعكاس الى وجه الناظر فيرى وجهه في المراة
وهذا كله قد تبين في علم المناظر وكذلك علمه التجربة والاعتبار وان اردت
وهكذا ضوء الشمس وشعاعها فانها اذا وقعت على جسم صقيل كثيف وكمراة
او ماء صاف ينعكس منه فيقع على كل شيء يكون على محاذاة خط الانعكاس
فيضيئه والمرايا المحرقة على هيئة مقعرة الوجه على نسبة ينعكس من اطرافها
اشعة الشمس الواقعة عليها الى المركز فيكثر الشعاع عند المركز فيحرق الهواء

٩٠ الذي فيها ويحرق ما يحاذي بها فقد تبين بهذه الجملة ان صورة المرئي
لم ينطبع في المراة وان الذي يظن انه يرى في المراة ليس فيها البتة بل
الناظر في المراة انما يرى ذات الشيء وحقيقته لا مثاله فحقيقة الرؤية شعور
النفس بالمرئي بتوسط الات مخصوصة هي العين مع ما فيها من الروح و
النور وقد عرفت ان الروح جسم لطيف وان النور عرض قائم به و
كما لا بد في الرؤية من ان يكون المرئي مستنيرا اما في ذاته كالكواكب و
كالنار واما بوقوع النور عليه من غيره لا بد ايضا من ان يكون العين
التي هي آلة الرؤية ذات نور وضياء فمن قل النور في عينه ضعف بصره
ومن كثر نور عينه قوي بصره ويشهد لذلك الاعتبارات الطبية فان من
ضعف بصره لقلة النور ونقصانه لا للغلظة كانت رؤيته من القرب اسهل
وابصر بل لا يرى من البعد شيئا لان النور القليل يتفرق في المسافة
التي بينه وبين الشيء فلا ينتهي اليه واما ان كان الضعف للغلظ فقط
فيرى من البعد دون القرب لانه اذا تحرك في المسافة التي بينه وبين
الشيء تحلل شيء من غلظه بسبب الحركة فيرتفع المانع من الرؤية فيجمع
البصر ابدا بكثرة نور العين وبشدة صفاء الروح حتى ان بعض الحيوانات

التي كثر نور عينها تبصر في ظلمة الليل فالابصار يتوقف على وقوع نور البصر
على الشيء المبصر ولا نعني بوقوع نور البصر على الشيء انتقال نور العين اليه
بان يخرج من العين ويسري في الفضاء الذي بين العين والشيء المرئي حتى
يصل اليه ويقع عليه فان انتقال العرض من موضوعه محال وكذا نور الشمس
والنار فانه لا يخرج من قرص الشمس فيسري في فضاء العالم ولا من جرم
النار فان ذلك محال ولكن معناه انه يحدث في الهواء الذي بين العين
وبين الشيء المرئي كيفية مشابهة لنور العين بسببه كما يحدث في الهواء
بسبب النور الذي في قرص الشمس هذا النور والضوء الذي يشاهده و
كما يحدث في ظلمة الليل في البيت نور بسبب ضوء السراج فاذا تكيف
الهواء الذي بين العين والشيء المرئي بتلك الكيفية التي حدثت فيه بسبب
نور العين استعد لان يصير آلة للنفس في فعل الابصار فتبصر النفس الشيء باتصال
هذه الآلة به والتوسع في اطلاق اسم نور العين على هذه الكيفية الحادثة في
الهواء كما توسعنا في اطلاق اسم نور الشمس على الضوء الحادث في الهواء
بسبب الشمس فيعقل نور العين تارة يمتد في العين على استقامة الخط الذي
سميناه خط الشعاع حتى يصل الى الشيء المرئي فتدركه النفس به وتارة يتصل

على استقامته الى جسم صقيل كثيف او مرآة فينعكس منه ويمتد على خط الا
نعكاس اليه ان يصل الى الشيء فتدركه النفس فالمرآة سبب انعطاف النور
وانعكاسه فقط واما سبب الرؤية في المرآة وغيره واحد وهو وقوع
نور البصر على الشيء المبصر والذي يدل على اتصال نور العين بالمرئي وحدوثه
في الهواء ان كل فعل للنفس يكون بآلة جسمانية فلا بد فيه من اتصال الآلة
بمحل الفعل فانه ان لم يتصل الآلة به لم يكن هو اولى بوقوع الفعل فيه من محل
آخر فتميزه عن غيره انما كان بسبب اتصال الآلة به واذا لم يكن بد من الاتصال
فلا يخلو اما ان يتحرك المرئي او مثاله الى الآلة وهي العين وقد بينا استحالته
واما ان يتحرك الآلة الى المرئي ولا يمكن ذلك الا بهذا الطريق الذي قلنا
وهو ان يحدث هذه الكيفية والقوة في الهواء فيتصل بالمرئي ويدل
على بطلان القول بالانطباع انا ندرك التفرقة في القرب والبعد بين
ما يقرب منا ويبعد من الاشياء التي نراها فلو كان المدرك المشاهد
هي الصورة المنطبعة في الدماغ لا الشيء الخارج الذي هو في مكانه وحيزه المخصوص
لكان ينبغي ان لا يدرك تفاوتا في القرب والبعد لان الصور كلها انما
تنطبع في موضع واحد من داخل الدماغ ليس بعضها اقرب الينا وبعضها

ابعد والمسافة التي بيننا وبين الاشياء المرئية لا يعقل انطباعها في الدماغ
البتة بخلاف صور الاجسام فانها مما يمكن نقشها على سطح الجسم واما المسافة
فمما لا يقبل النقش على سطوح الاجسام فمن المحال ان ينطبع صورتان في محل
واحد وينطبع مع احديهما قربها من ذاتنا وينطبع مع الاخرى بعدها عنا و
اذا كنا لم ندرك الا الصور الحاصلة في دماغنا ولا تفاوت بينهما في ذواتهما
من حيث القرب والبعد انما التفاوت في امر خارج وهو ان احديهما حصلت
بسبب امر قريب منا والاخرى حصلت بسبب امر بعيد فينبغي ان يقتصر
الادراك على الحاضر الحاصل ويتغافل عما هو خارج عنه كمن حضر عنده شخصان احدهما
من موضع قريب والاخر من مكان بعيد فانه يدركهما لكونهما حاضرين عنده
ولا يدرك مكانهما الذي كانا فيه قبل الحضور ولا ان احدهما حضر عنده من
مسافة قريبة والاخر من مكان بعيد والوجود في الرؤية بخلافه فعلم
انا اذا ابصرنا الشيء فانما نراه في مكانه الذي هو فيه وندرك المسافة التي بيننا
وبينه ولا شك في انا نرى ذاته المتحقق في مكانه الحقيقي لا مثاله في دماغنا
هذا مما لا يرتاب فيه عاقل وايضا لو كنا نرى الاشياء كلها في دماغنا لكان
اولى الاشياء بان نراها هو جوهر دماغنا على ما قرره صاحب المعتبر فان

القوة الباصرة لو كانت في العين او الدماغ وهي تشاهد صورة الشيء
الخارج عنه فتدركها فما بالها لا تدرك الجسم الذي هو محلها وما المانع لها
من الادراك وهي كما يليها في الصورة الحاصلة في محلها يليها في ذات المحل فعلم
ان القول بالانطباع مما لا طائل تحته وان القوة الباصرة ليست غير جوهر
النفس الناطقة وان ابصارها هو بتوصل آلتها التي هي النور الممتد من
العين الى الشيء المبصر فان قيل الدليل على الانطباع ان الاحول يرى
الشيء الواحد شيئين لان عصبتي عينيه لم يلتقيا في دماغه بل انحرف احدهما
عن الاخرى فالصورة المنطبعة في احدى العينين اذا اسرت الى مقدم
الدماغ لا ينطبق على الصورة التي سرت اليه من العين الاخرى حتى صارتا
صورة واحدة فتدركها القوة بل كل واحدة من الصورتين ترتسم
في جزء اخر من الدماغ فالقوة الباصرة تشاهد هناك صورتين وترى
شيئين فان لم يكن كذلك فما باله يرى الواحد اثنين قلنا هذا باطل فانا
اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه
الاحول ونحن نعلم ان عند تكلف الحول لا يبطل تركيب العصبتين في
داخل الدماغ فان التقاءهما هناك ليس على وجه يبطل ويعود في شيئنا

ويدل عليه انه لو كان في مقابلتنا على صوب واحد شيئان احدهما على
مسافة عشرة اذرع فما فوقها والثاني على مسافة ذراع او ذراعين مثلا
وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا ثم نظرنا الى الشيء الاقرب الينا وجمعنا
البصر عليه وقصدناه بالنظر كانا لا ينظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى
في هذه الحالة بعينها الشيء الابعد شيئين اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الشيء
الابعد وجمعنا البصر عليه نراه واحدا كما هو ونرى الشيء الاقرب في تلك
الحالة بعينها شيئين اثنين وجربه من نفسك لتقف عليه فلو كان السبب في
روية الشيء الواحد شيئين ما ذكروه من انحراف عصبتين وتباعدهما
لما تصور ان ترى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والثاني اثنين
اذ كيف يكون تركيب العصبتين قيا بحاله وباطلا مرتفعا في حالة واحدة
فليس السبب لخللوه وانما السبب في ذلك ان النور الممتد من كل عين على
شكل مخروط راسه عند العين وقاعدته عند ما يقع عليها من الاجسام
المرئية وقوع هذا النور وسلطنته في سهم المخروط الذي سميناه خط الشعاع
وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر فيتحدان
هناك وجمع البصر على الشيء هو ايقاع سهمي المخروط عليه فاذا جمعنا البصر

على الشيء الاقرب فقد وقع عليه السهمان وفي تلك الحالة يقع من كل مخروط
طرفه الوحشي على الشيء الابعد دون طرفه الانسي واعني الطرف الانسي الطرف
الذي يلي المخروط الاخر وبالطرف الوحشي ما يقابله فاذا وقع الطرف الوحشي
من مخروط العين اليمنى على الشيء الابعد ووقع سهم المخروط على الشيء الاقرب
فنرى بتلك العين الشيء الابعد من الشيء الاقرب فيما يلي جهة يميننا واذا
وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليسرى على الشيء الابعد ووقع على
الشيء الاقرب فنرى بتلك العين الشيء الابعد من الشيء الاقرب فيما يلي
جهة يسارنا فنرى الابعد باحدى العينين على يمين الاقرب وبالاخرى على
يساره فنراه شيئين وبينهما الشيء الاقرب واما اذا جمعنا البصر على الشيء
الابعد فالسهمان يلتقيان هناك ويقع من كل مخروط طرفه الانسي على
الشيء الاقرب والخطان الممتدان من العينين الى الشيء الاقرب متقاطعان
ويمران كل واحد على استقامته على جنبي الشيء الابعد فالذي يخرج من العين
اليمنى يمر على الجانب الايسر من الشيء الابعد والذي يخرج من العين اليسرى
يمر على الجانب الايمن منه فنرى بالعين اليمنى الشيء الاقرب على يسار الابعد
وبالعين اليسرى على يمينه فنراه شيئين ونرى الابعد بسبب التقاء السهمين عليه

شيا واحدًا الما كنا نرى الا قرب بسبب لتقاء السهمين عليه قبل ذلك
شيا واحدًا وهكذى حال الاحول فان سهمى مخروطى عينيه لا يلتقيان على
شى واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من قاعدة الانف ويلتقيان من العينين
فى الهواء الذى يقرب منه جدا وابهم ابدًا انما يدرون الاشياء بطرف المخروط
لا بوقوع السهمين عليها ولو امكنهم ان يتكلفوا التقاءهما على شى واحد لراوا
ذلك الشى واحدًا الما هو فهذا هو السبب فى رؤية الشى الواحد شيئين اثنين
لا ما يخيلون من انطباع صورتين ومن هذه الصورة يستعان على تصور ما
ذكرناه المرئى الابعد اذا فرضنا
حطى ا ء ب سهمين كان ا ح ب
ح من انسى طرفى المخروطين واذا
فرضنا ا ح ب ح سهمين كان ا ء ب ء
من وحشى طرفى المخروطين
حتى اشكال ع اصل الكلام
وهو ما اشار اليه بقوله
البس قد يبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة

خطا مستديرًا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت
تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير
كالنقطة لا كالخط فقد بقى اذن فى بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا وارتسم
بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يودى البصر كالمشاهد
وعندها يجتمع المحسوسات ووجه الاشكال ان النور الذى هو آلة النفس
فى الابصار تصادف الشى المرئى كما هو ولا يخفى ان النقطة بالحركة
لم تصر خطا من حيث الحقيقة بل بقيت نقطة كما كانت فما بال النفس
تراها خطا ان كان المرئى ذاتها الحقيقية لا الاثر الحاصل منها الا
انا نقول ان هذا ان دل على ارتسام الصورة فانما يدل عليه فى الجملة
اما لا يدل على ارتسامها فى العين والدماغ فهلا قلتم انها ترتسم فى الهواء
المنور بنور العين المماس للشى المرئى ولو جاز ان يرتسم فى الدماغ
والروح الذى فيه لجاز ان يرتسم فى الهواء المتكيف بهذه الكيفية
المخصوصة فاى استحالة فيه وفيما تقدم من الكلام دلالة قاطعة على
امتناع الارتسام فى العين والدماغ وليس فيه ما يدل على امتناعه
فى الجملة وما اوردناه الان من كلام الاشارات ان كان يدل على

الارتسام والانطباع فوجب ان نجمع بينهما ونقول ان صورة المرئى
على ما هو عليه من القدر والشكل يرتسم فى الالة الابصار لكن فى طرفها عند
اتصالها بالمرئى وطاقاتها اياه بالمماسة فهنالك ينفعل الالة ويحصل
فى محل التماس منها هيئة مشابهة للمرئى كانها سطح مشترك بين الالة وبين المرئى
وان لم يكن مشتركا فى الحقيقة فيدركها النفس فان دعت الضرورة الى القول
الانطباع ولم يكن بد منه فهو على هذا الوجه ولا دليل على امتناعه اولى بل
لا يمكن الا كذلك لما سبق ذكره مما دل على استحالة الانطباع فى العين
والدماغ وعلى هذا لا يلزم منا ان يقول ان المبصر المدرك هو هذه الهيئة
وهذا الاثر لا غير بل الاثر والمؤثر جميعا فالاثر ينطبق على المؤثر ويلتصق
به فيصير مع المؤثر كشىء واحد فيدرك ذلك الواحد ولا يميز بينهما الا عند مفارقة
المؤثر الاثر بسرعة كما فى الصورة المذكورة فهناك يبقى الاثر حيث كان
لحظة لطيفة بعد تحول المؤثر وانتقاله الى حيز اخر فيدركهما جميعا فى حيزين
واما قبل فرض الحركة فلا يميز بينهما لاتحادهما بحكم الاتصال وهكذا نقول
فى الحواس الاخر فان بشرة اليد ينفعل عن الجسم الحار الملموس ويحصل فيها
حرارة مشابهة لحرارة الملموس عند تماسها فى سطح الكف وسطح الجسم الملموس

ولا يميز بينهما بحكم الوحدة الحاصلة بسبب الاتصال ولهذا لا يدرك
من الملموس الا كيفية مخالفة لكيفية البشرة حتى لو غمسنا الاصبع فى ماء
فاتر معتدل من الحرارة والبرودة اعتدالا شبيها باعتدال حرارة الاصبع
فانا لا ندرك حرارته ولا نحس به اذ لا يحدث فى ظاهر الاصبع بسبب
الانغماس فيه كيفية لم تكن موجودة فيه ولم ينفعل الة الادراك فلا يحصل
الادراك واما اذا كان الماء احر من الاصبع او ابرد منه فيحدث فيه
الكيفية المشابهة لكيفية الماء وينفعل الالة فيحصل الادراك وهكذا نقول
فى السمع فان الصوت الذى هو كيفية حادثة فى الهواء ينتهى الى العصبة المفروشة
على صماخ الاذن وهى مع الروح المنبث فيها الة النفس فى ادراك تلك
الكيفية فاذا وصلت الكيفية الى العصبة ادركتها النفس لا انها ادركت
جملة الصوت الحادث فى الهواء الذى بين السمع وبين الجسم المصوت ولم
يقتصر ادراكها على القدر الذى حدث فى العصبة لاتحاد الجملة واتصال
بعضها بالبعض حتى يدرك مع الصوت جهته التى حدث فيها من الجسم
المصوت ويدرك قرب المصوت وبعده ولو اقتصر الادراك على ما
حدث فى العصبة المفروشة من الكيفية لما احسسنا بالجهة والقرب

والبعد اذ ليس هناك قرب وبعد وجهة ونحن لا نشك في انا
نسمع الاصوات حيث هي وفي مواضعها التي فيها المصوتات ونفرق
بين القريب منها والبعيد كما انا نبصر الالوان حيث هي وفي مواضعها
التي هي فيها ونفرق بين القريب والبعيد منها وهكذا القول في باقي الحواس
الظاهرة وقد تبين من مجموع ما ذكرنا بطلان القول بانطباع الصور في
العين والدماغ واما المذهب الثاني في كيفية الرؤية وهو حدوث
القوة التي سميناها نور العين في الهواء واتصالها بالمرئي وان لم يقم
على صحته يعتد بها فهو من جملة الممكنات ولا دليل على امتناعه و
استحالته ومهما علمنا قطعا ان الادراكات كلها انما هي للنفس وليس
وراءها قوة مدركة في البدن وان ادراكها للمحسوسات انما
يكون بتوسط الالات وان الالة لا بد وان يتصل بمحل الفعل وان
الاتصال اما ان يكون بانتقال المحل الى الالة او بحركة الالة
اليه وان انتقال المبصرات الى الة الابصار محال فيلزم من ذلك ان الة
الابصار يتصل بالشيء المبصر حيث كان المبصر من غير ان ينتقل من
موضعه الى الة ومن غير ان يرتسم مثاله في داخل البدن في الالة

ولا يمكن ذلك الا بما ذكرنا من الطريق وهو حدوث القوة التي
سميناها نور العين في الجسم الذي بين الشيء المبصر وبين العين فيكون
تلك القوة الة النفس في الادراك فهذا تمام البحث عن الحواس الظاهرة
واما الحواس الباطنة فقد قالوا انها خمس اولها الحس المشترك ويسمى
بنطاسيا وثانيتها الخيال ويسمى مصورة وثالثها المفكرة ويسمى باعتبار
متخيلة ورابعها الوهم وخامستها الذاكرة ويسمى حافظة فالحس المشترك
قوة في مقدم الدماغ يجتمع عندها المحسوسات فتدركها والخيال قوة
تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها والوهم قوة تدرك من
المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس
والذاكرة قوة تحفظ هذه المعاني فان الحفظ غير الادراك فله قوة اخرى
والمفكرة قوة متصرفة في هذه المعاني وتلك الصور مفتشة عنها
مركبة بعضها ببعض او مفصلة وذكر في الاشارات تفاصيل هذه
القوى وشرحها في الاشارة التي اولها العلك تشتهي الان الى ان نشرح
لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر المناسبة
اما م للحس اولا فاسمع فنقول اجتماع المحسوسات عند قوة في مقدم الدماغ

فقد بين امتناعه بما تقدم ذكره ويزيدك استبصارا به ان تلك حال الملموسات
والمذوقات فان طعوم المطعومات عند تناولها انما نجدها في الفم و
سطح اللسان والحنك فقط وكما لا يرتاب احد في انه لا يجد حلاوة الشيء الحلو
عند التناول في عقب قدميه واصابع رجليه مثلا لا يرتاب ايضا انه لا يجدها
في دماغه ولو حصلت الحلاوة في الدماغ وطريق التادية اليه من اللسان
والحلق حتى صارت محسوسة هناك لعلمنا وجودها فيه اذ كيف يصير الحلاوة محسوسة
لنا في عضو منا ولم نشعر بكونها في ذلك العضو ولو جاز ذلك لجاز ان يقال
ان الحلاوة تحدث في اصابع القدمين وتصير محسوسة لنا هناك ونحن لا نشعر
بها فيها وهذا من اقوى المحالات وهكذا حال الملموسات فانا اذا لمسنا
الشيء الحار بالبدن نعلم قطعا يقينا بانا لا ندرك الحرارة في ابصارنا واسماعنا
وقلبنا ودماغنا ولا في عضو اخر من اعضاء بدننا سوى البدن نعم لو قيل
ان في الدماغ قوة واحدة تدرك جميع هذه المحسوسات بالات مختلفة
كل واحد منها في مكانه وموضعه الذي هو فيه عند اتصال الالة به لا في دا
خل الدماغ كان ذلك حكما في حيز الامكان اما القول باجتماع المحسوسات
عند القوة فهو مكابرة العقل ولو قيل ايضا ان مثل المحسوسات يجتمع عند قوة

في الدماغ لا المحسوسات كان ذلك كلاما اخر وقد ذكروا في ذلك وزعموا
ان تلك القوة التي يجتمع عندها مثل المحسوسات بعد الغيبوبة قوة اخرى غير
الحس المشترك تشاهد المحسوس لا مثال المحسوس والخيال يشاهد مثال
المحسوس لا حقيقة المحسوس ثم لا حجة لهم على ذلك سوى انهم قالوا بانا نحكم بان
هذا اللون الجزئي غير هذا الطعم الجزئي وان لصاحب هذا اللون هذا
الطعم والقاضي بهذين الامرين يحتاج ان يحضره المقضي عليهما جميعا الا
انا نقول ان القاضي بهذين الامرين هو حقيقة ذاتك وجوهر نفسك
الذي يدرك جميع هذه المحسوسات كل واحد بالة مخصوصة تتصل به في
محله وموضعه الذي هو فيه وايضا فان الحس المشترك عندهم انما
يدرك المحسوس الحاضر ولا يدرك مثاله بعد غيبته وانما المدرك للمثال قوة
غير الحافظة له اذ الحفظ غير الادراك كما قالوا في الوهم انها قوة تدرك
المعاني الجزئية والذاكرة قوة تحفظ كل المعاني فيلزمهم ان يقولوا بمثل ذلك
في الصور وان يثبتوا قوة اخرى تدرك الصور بعد غيبة المحسوسات
ان كانت قوة الخيال حافظة لها او تحفظ الصور ان كانت الخيال
مدركة فيلزمهم ان يثبتوا قوة سادسة لا محالة ثم حفظ صور المحسوسات

كلها وبقاءها بالفعل في قوة واحدة في جزء من الدماغ مما يأباه العقل فان
هذه النقوش والصور ان كانت كلها في محل واحد فيقع البعض فوق
البعض بالضرورة فيلزم ان يختلط الكل حتى يكون الحاصل فيه نقشا غير
مطابق لشيء مما في الخارج كما لو نقشنا على سطح مثلا نقشا ثم نقشنا فوقه نقشا
آخر ثم صورنا عليه صورة اخرى هكذا الى حد جدا ولا يتناهى فانه يتشوش
النقوش ولم يتميز بعضها عن بعض بل يحصل على السطح هيئة مشوشة غير منظومة
وان انتقش كل واحد من الصور في محل اخرى فيكون الجزء من الدماغ الذي
فيه القوة الحافظة للصور منقسما الى اقسام كثيرة جدا ولا يتناهى عددها
وينتهي كل قسم في الصغر الى حد جدا ولا يدرك بالحس ثم ينتقش صورة السماء
في واحد منها وصورة الارض في واحد وهكذا صور الموجودات كلها
وهذا مما لا يرتاب العاقل في بطلانه وامتناعه ثم ليس بعض الاجزاء بعينه
بالصورة اولى من غيره فالجزء الذي انتقش فيه صورة السماء مثلا ليس اولى
بها من الجزء الذي انتقش فيه صورة الارض فلم اختص ذلك الجزء من بين
ساير الاجزاء بتلك الصورة وهل هذا الا تحكم محض ثم ان تصور هذا
كله فالقوة المدركة لهذه الصور عندما اردنا ان نتذكر شيئا منها ينتقل

من محلها وموضعها الى المحل الذي انتقش فيه الصورة حتى يلاقيها فتدركها
او الصورة تنتقل من محلها الى المحل الذي فيها القوة المدركة ويلزم من
التقديرين انتقال العرض من محل الى محل ولا يخفى استحالته وان لم يكن
انتقال فان كانت القوة المدركة والصورة المنقوشة كلتاهما ابدا في محل
واحد فهلا كان الادراك حاصلا بالفعل دائما لحصول الملاقاة دائما واي
شيء حدث عند تجدد الادراك وان كانا في محلين وفي جزئين متغايرين
من الدماغ فكيف يدركها ولا ملاقاة بينهما ثم حفظ الصور المنقوشة
وبقاؤها مثل المحسوسات مما يفهم معناه في الجملة اما بقاء المعاني وحفظها
غير مفسر بكونها معلومة بالفعل مما لا يفهم له معنى فانا اذا علمنا مثلا ان
زيدا عدو لعمرو وقصد اذيته امر محقق وهو وصف قائم واحاطة علمنا
بها ايضا امر آخر وبقاء هذا العلم بالفعل ايضا مفهوم اما حصول
مثال تلك العداوة في دماغنا وبقاؤه فيه مع ذهولنا وانقطاع
علمنا بالفعل عنها فمما لا يعقل له معنى البتة ثم الذي يدفع القول باثبات
هذه القوى وادراكاتها انا اذا تخيلنا صورة او تذكرنا معنى فاما ان
يحصل الجوهر نفسها التي هي حقيقتنا شعور وعلم به او لم يحصل ومحال ان

لا يحصل فان احدا لا يشك في انه العالم بما يتخيله او يتذكره وان حصل
العلم به فاما ان يكون علمنا به هو عين ادراك القوة او غيره ومحال
ان يكون عينه فان تغاير المدرك يوجب تغاير الادراك بالضرورة
فاذن شعورنا وادراكنا بما يتخيل ويتوهم غير شعور هذه القوى به فشعور
هذه القوى يقع فضلا فيما يرجع الى شعورنا به فانا اذا علمنا مثلا بان
زيدا صديق عمرو او عدوه فالمدرك لهذه الصداقة ان لم يكن الا قوة
في دماغنا وهي غير جوهر نفسنا فجوهر نفسنا غير عالمة بها نعم ربما يعلم بان
قوة من جملة قوى بدنها ادركت تلك الصداقة ولكن العلم بان قوة اخرى
غير ذاتها علمت شيئا لم يكن علما بذلك الشيء وان ادركت النفس ايضا
تلك الصداقة فلا شك ان ادراكها غير ادراك القوة لها ونحن انما نثبتها
ونقضي بوجودها لشعور النفس بها لا لشعور قوة الوهم فلا ضرورة الى
اثبات قوة مدركة وراء النفس نعم يفتقر النفس في هذه الادراكات
الى الات مخصوصة هي اجزاء الدماغ مع الارواح التي فيها فيكون كل
جزء منه الة لنوع اخر من الادراك كما وجدناه في الحواس الظاهرة فاذن لا ادراك
الا للنفس ولا مدرك الا النفس فان قيل النفس البشرية لا تدرك الاجسام

والامور المحسوسة لما علم انها ليست منقسمة ولا ذات وضع وكل جسم
منقسم بالقوة وله وضع لا محالة وقد علم ان الادراك بالمقارنة والملاقاة
او هو نفس المقارنة وما لا ينقسم البتة بوجه من الوجوه لا يقارن المنقسم
فان ما يقارن المنقسم منقسم لا محالة ولان ما لا وضع له لا يقارن ما له
وضع اذ يلزم منه احد امرين اما حصول الوضع لما لا وضع له او انعدام
الوضع لما له وضع وكلاهما محال فاذن النفس لا تدرك المحسوسات و
المتخيلات فدعت الضرورة الى اثبات قوى جسمانية مدركة لها وهذه
القوى الات النفس تدرك بوسائطها مدركاتها ادراكا عقليا فالعلاقة
عقلية بين النفس وبين هذه القوى قلنا دعواكم ان النفس البشرية لا
تدرك الاجسام والامور المحسوسة وان كان مشهورا منقولا من المتقدمين
والمتاخرين فليس مما لا يفتقر الى البرهان فالبرهان عليه قولكم ان
النفس ليست منقسمة ولا ذات وضع قلنا هذا وان كان للبحث
فيه مجال لكن الان لا نتعرض له ولا ننازع فيه وانما ننازع في القضية الاخرى
وهي ان الادراك بالمقارنة والملاقاة وقد سبق فيما تقدم انه ليس
كذلك نعم يفتقر بعض الادراكات الى مقارنة بين الة الادراك وبين الشيء

المدرك اما المقارنة بين المدرك والمدرك فلا ويدل على ان النفس
يدرك الامور المحسوسة الجسمانية ان مدركات هذه القوى لا يخلو اما ان
يصير مدركة للنفس او لا تصير فان لم تصر مدركة لها فلا شعور لنا اذن بما
نسمع ونبصر ونتخيل ونتوهم ولا يخفى بطلان هذا القول وان صارت مدركة
فقد ادركت النفس امورا جسمانية محسوسة ثم لا بد وان تدرك النفس هذه
القوى المدركة حتى تدرك مدركاتها فيها وهذه القوى ايضا امور جسمانية
موجودة في موضوعاتها كسائر الاعراض وقولكم ان النفس تدركها
ادراكا عقليا كلام مبهم فان اردتم به ان النفس اذا ادركت هذه
القوى ومدركاتها فقد ادركت امورا عقلية غير جسمانية فليس كذلك
وهذا لا خفاء به وان اردتم انها ادركها من حيث هي قوى وهي من
هذه الجهة امور كلية عقلية كمن يدرك من شخص زيد مثلا حقيقة الانسانية
فهو باطل ايضا فانها اذا لم يدرك هذه القوى المعينة الشخصية من حيث
هي هذه المعينات لم تدرك ما ارتسم فيهما من مدركاتها الشخصية ومعلوم
ان لا يكون لنا شعور بالحس والتخيل لكنا لا نشك في انا ندرك جميع تلك
فقد ادركت النفس هذه المحسوسات والمتخيلات وادركت هذه القوى

الجسمانية بل ادركت جملة بدنها الخاص بها فقد تحصل من مجموع ما ذكرنا ان
النفس شعورا بهذه الجزئيات المحسوسة الجسمانية وانه لا يكفي في شعورها
بها ادراكات القوى الجسمانية لها بل لا بد وان يكون لها ادراك اخر
فيكون ادراكات هذه القوى فضلا فيما يرجع الى ادراكها فانها لا تنتفع
بادراك هذه القوى وانما ينتفع بموضوعاتها التي هي الالات يستعملها
في افعالها واذا لم يتوقف ادراك النفس على هذه القوى وادراكاتها
ولا دعت ضرورة اخرى الى اثباتها ولا حجة قامت عليها فلا يتعين
ثبوتها فهذا ما انتهى اليه البحث والنظر عن حال الادراكات والله
اعلم المسئلة الخامسة قال الشيخ رحمه الله ان اشتهيت الان ان
نفصح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع
انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب له ان
يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع
كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه
شيء غير منقسم وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت
المعقولات انما تلتئم من مبادئ لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك

فانه لابد في كل كثرة متناهية او غير متناهية عن واحد بالفعل واذا كان في
المعقولات ما هو واحد ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث
لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع فكل جسم وكل قوة جسم منقسم اقول
قلنا الغرض من هذا الكلام ان يبين ان النفس الناطقة البشرية ليست
بجسم ولا منطبعة في جسم بل هي مفارقة الاجسام قايمة بذاتها غير منقسمة ولا
ذات وضع ولعمري ان هذه قضية مشهورة اتفق عليها الاولون و
الاخرون وتطابقت عليها الشرايع الحقة وانكشفت بالوحي ونور
النبوة للانبياء والرسل صلوات الله عليهم اجمعين اذا اخبروا عن بقائها
بعد الموت والعرض لا يبقى بعد فناء الموضع فقبلناها منهم ايمانا بالغيب
وتصديقا واعتقادا لما تعهدنا به على لسانهم عليهم السلام والذين يبحثون
عن حقايق الامور ويسعون الترقي من مقام التقليد الى عالم الكشف و
الاستبصار تمسكوا باذيال الحجج الا ان ما نقل الينا منها في كتبهم بعضها اقناعية
لا تشفي الغليل ولا تكشف الغمة وبعضها اقوى من ذلك غير انها مبنية
على مقدمة مشهورة اخذوها مسلمة وعند البحث يتبين انها غير صادقة و
هذا الذي نقلناه الان من كلام الاشارات من هذا القبيل فان

حاصله يرجع الى ان في المعقولات معاني غير منقسمة بل هي في ذاتها
واحدة وتعقل من حيث هي واحدة وامثال هذه يستحيل ان يرتسم
فيما هو منقسم في الوضع وكل جسم او قوة جسمانية فهي منقسمة في الوضع فيستحيل
اذن ان يرتسم فيها هذه المعقولات وهذا كله مسلم لا نزاع فيه الا
ان البرهان على المطلوب لا يتم الا بمقدمة اخرى وهي ان ادراك الشيء
لا يحصل الا بارتسامه في القوة المدركة او في موضوعها او هو حقيقة الا
رتسام وهذه المقدمة غير صادقة فانا قد بينا ان حقيقة الادراك غير
الارتسام والانطباع وانها لا يتوقف على الارتسام واذا كان
الادراك امر وراء الارتسام فلم لا يجوز ان يكون النفس قوة منطبعة
في الدماغ يدرك حقايق الاشياء من غير ان يرتسم فيها او في الدماغ الذي
هو موضوعها شيء منها فيدرك المحسوسات الظاهرة منها والباطنة
بالات مخصوصة ويدرك المعقولات وحقايق الاشياء اما بذاتها
واما باستعانة من موضوعها ومما يدل ايضا على ان الادراك غير الارتسام
انا كما ندرك المعقولات ندرك المحسوسات وهذا مما لا ريب فيه كما
سبق ذكره وكما لا يمكن ان يقارن المعقول الذي هو غير منقسم قوة جسمانية

منقسمة في الوضع لا يمكن ايضا ان يقارن المحسوس المنقسم في الوضع
فان كان حقيقة الادراك هو المقارنة او لا يحصل الا بالمقارنة فيلزم منه
انا لا ندرك المحسوسات اصلا ان كانت النفس غير منطبعة في البدن او لا
ندرك المعقولات البتة ان كانت النفس منطبعة في البدن لكنا لا نشك
في انا ندركهما جميعا فليس حقيقة الادراك هو الاقتران والارتسام وليس
يتوقف ايضا حصول الادراك عليه بل هو امر وراء ذلك واذا كان
كذلك فلا ينتظم هذا البرهان ولا الذي اشار اليه في النمط السابع بقوله
لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة
التعقل له او كانت لا تعقله البتة لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل
لها الى اخر الفصل فان حصول صورة المتعقل وارتسامها وانطباعها
فيها ومقارنتها لها كلها عبارات عن معنى واحد كما لا يخفى فقد اخذت
هذه المقدمة مسلمة في هذه البراهين واخواتها وهي غير صادقة كما
بينا واما ما اشار اليه في النمط السابع بقوله ان النفس الناطقة تعقل
بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال
البتة الا ويعرض للقوة كلال الى اخره وبقوله ان القوى القائمة بالابدان

لكلها تكررا الافاعيل الى اخره وبقوله ما كان فعله بآلة ولم يكن له
فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة الى اخره فانها من الاقناعيات التي
لا يفيد اليقين كما لا يخفى عليك فان قيل العلم له تعلق بالآلة بالعالم لا
محالة فانه صفة القائمة به والصفة يستدعي موصوفا يقوم به ويحل فيه
فللعلوم العقلية منا محل تحل فيه لا محالة فذلك المحل ان كان جسما او جسمانيا
منقسما في الوضع فيلزم بالضرورة ان ينقسم الحال فيه بانقسامه كالسواد
والبياض والحرارة والبرودة القائمة بالاجسام وانقسام العلم
العقلي الوحداني باقسام كثيرة محال لحلولها في محل منقسم محال قلنا عنه
جوابان احدهما ان العلم ليس صفة متمكنة في ذات العالم تمكن اللون
من المتلون والحرارة من الجسم الحار اذ اللون له مقدار ينبسط على
محله وكذا الحرارة فلا جرم انقسما بانقسام المحل واما العلم فهو حالة
مضافة للعالم الى المعلوم وهي لا تقبل الانقسام كالابوة مثلا فانها
صفة للاب مضافة الى الابن ثم لا يعقل انقسام الابوة اصلا بانقسام
شخص الاب فيم تنكرون على من يقول ان قيام العلم بنفس العالم
كقيام الابوة بالاب لا كقيام السواد والبياض بالمحل او هو كقيام الادراك

وقيام المحبة والعداوة والميل والنفرة بالشخص فليست نسبة هذه
الصفات الى محالها كنسبة اللون الى محله وكنسبة الطرف الى موضوعها
فانهما ينبسطان على المحل فينقسمان بانقسامه واما هذه الصفات فلا
ينبسط على المحل فكذلك العلم والجواب الثاني ان نسلم ان العلم صفة ممكنة
في ذات العالم تمكن اللون في المتلون ولكن نعقل انه انما يلزم من انقسام
المحل انقسام العلم الحال فيه اذا لم يكن اجتماع ما يفرض اجزاء المحل شرطا
لحلول العلم فيه فيم تنكرون على من يقول ان المحل انما يستعد لقيام العلم
باجتماع جملة ما يفرض له اجزاء حتى لو فرض انقسامه بطل الاستعداد فيه
فيبطل العلم ويزول عن جميع المحل بخلاف اللون المنتشر في اجزاء المحل و
بخلاف الطرف فان استعداد قبولهما ربما لا يتوقف على اجتماع الاجزاء
واما استعداد قبول العلم متوقف عليه فالعلم كالارادة والميل
والمحبة والعداوة والسهو والغضب فليس شيء منها ينقسم بانقسام
المحل وان كانت حالة في الاجسام منطبعة فيها بدليل انها موجودة
في غير الادمي من الحيوانات وليست لها نفوس مفارقة حتى يقال
انها يقوم بها بل هي موجودة في ابدانها قائمة بالجسم ويلزم من ذلك

ان يكون لها مقدار منبسط على الجسم لان ما لا مقدار له لا يقارن
الجسم ولا يقوم به ومع ذلك فلا ينقسم شيء منها بانقسام الجسم الذي
هو محلها بل اذا اجتمع اجزاء المحل وحصل فيه باجتماعها استعداد هذه
الصفات لكل من هذه الصفات بها واذا بطل الاستعداد بتفرق اجزاء
المحل بطلت هذه الصفات فلم لا يجوز ان يكون العلم كذلك والذي
يؤكد هذا الراي ان من جملة المدركات الجزئية الجسمانية ما لا يقبل
الانقسام كما لا يقبله المدركات العقلية الوحدانية فانا ندرك عداوة
شخص معين لشخص معين او صداقته له والمدرك لهذه العداوة الشخصية
عندكم قوة جسمانية وهي الوهم وليس يختص هذا الادراك بالادمي فان
الشاة يدرك من الذئب عداوته فيهرب منه وليس يدرك ذلك
الا بقوة جسمانية ثم لا يخفى ان العلم بهذه العداوة الشخصية لا ينقسم
بفرض انقسام القوة المدركة لها فكذلك العلم العقلي الوحداني وان
حل بقوة جسمانية منقسمة فلا ينقسم بفرض انقسام المحل وكما جاز ان
يقوم العلم بالعداوة الشخصية التي هي واحدة وتعلم من حيث هي واحدة
بقوة جسمانية منقسمة فلم لا يجوز ان يقوم العلم بالمعنى العقلي الذي لا ينقسم

بقوة جسمانية منقسمة وهذا الآن يرد نقضا على قوله ان الشيء المنقسم الى
كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم فان هذه العداوة
الشخصية لا يعقل انقسامها البتة وهي عندهم يقارن الجسم الشيء المنقسم
الى كثرة مختلفة الوضع وبه تبين ايضا ان الادراك امر وراء الارتسام
فان العداوة الشخصية التي هي واحدة غير منقسمة لا يمكن ان يقارن قوة
جسمانية منقسمة ويرتسم فيها وقد ادركتها قوة جسمانية فدل ان الادراك
غير الارتسام والله اعلم **المسألة السادسة** قال رحمة الله عليه في النمط
الرابع انه قد تغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله
الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته
كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت
يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك
ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم
واحد لا على الاشتراك الصرف الى اخره قال اقول اراد ان يبين ان من
الموجودات ما لا يناله الحس بل يناله العقل ويدركه واستدل عليه
بالكليات كالانسان الكلي وهذا ليس بمقصوده فان الكليات

ليست موجودة في الاعيان بل هي معلومة للنفس معقولة عنده و
قول القايل انها موجودة في الاذهان كلام مشهور مالوف اذا
بحثنا عنه علمنا ان المفهوم منه غير المفهوم من حقيقة الوجود فلا معنى
لكون الشيء موجودا في الذهن الا كونه معلوما معقولا مدركا للعقل
واما حقيقة الوجود فهي التي بها يكون حقايق الماهيات حاصلة في
الاعيان لا يفهم من الوجود الا هذا وكون الشيء موجودا في الذهن
له مفهوم اخر غير هذا المفهوم وذلك كونه معلوما عند العقل والمقصود
في هذا الفصل ان يثبت ان من جملة الموجودات العينية موجودات
غير مدركة بالحواس وما ذكر من الكليات ليست موجودة في الاعيان
فما هو المقصود من هذا الفصل غير حاصل بما ذكر والله اعلم **المسألة
السابعة** قال كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضي علة خارجة
عن احادها وذلك لانها اما ان لا يقتضي علة اصلا فيكون واجبة
غير معلولة وكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها الى اخر الفصل قلت
غرضه ان يبين تناهي العلل ويقيم البرهان على انها لا يتسلسل الى غير
نهاية ليثبت به ذات واجب الوجود وهذه المقدمة وهي ان

كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضي علة خارجة عن احادها مسلمة
لا نزاع فيها انما لا بد من اثبات مقدمة اخرى وهي ان العلل لو تسلسلت
الى غير النهاية لكانت هناك جملة مشتملة على احاد غير متناهية كل واحد منها
معلول فما الدليل على اثبات هذه المقدمة فان للخصم ان يقول ما لا يتناهى
عدده لا يصح ان يوصف بانه جملة فالجملة والكل والجميع من عوارض الشيء
المتناهي ولواحقه وليس معنى الكل ههنا هو كل واحد كما لا يخفى عليك
بل معناه مجموع احاد ليس وراءه شيء منها ومجموع علل ليس وراءه علة
اخرى لا وجود له عند هذا القائل فلا وجود لكل العلل بل اي مجموع يفرض
فان وراءه علة اخرى وهكذا يتسلسل الى غير النهاية وهذا كما يقولون
في ذوات الفلك فان عندكم ليس لها اول ومبدأ واعدادها الماضية
لا نهاية لها ثم كل واحد من الدورات فلها مبدأ واول ولم يقولوا
انه لما كان لكل واحد منها مبدأ واول كان للجملة مبدأ واول وكذلك
النفوس البشرية المفارقة للابدان بالموت لا نهاية لاعدادها عندكم ولم
يتقدمها زمان لم تكن موجودة فيه وكل واحد منها فلوجودها مبدأ
زماني اي هي مسبوقة بزمان لم تكن موجودة فيه ثم لا يقولون لما كان

كل واحد منها مسبوقا بزمان لم يكن موجودة فيه كان الكل كذلك
اذ الكل هو مجموع هذه الاحاد ولا يمكنكم ان يقولوا ذلك لانه ليس
هناك كل جملة بل اي اعداد يتوخذ منها فان وراءها اعدادا اخر ولا تنتهي
قط الى حد ليس وراءه شيء اخر منها حتى يكون ذلك المحدود كلا وجملة
ولو تصور ان يكون هناك كل هو مجموع هذه الاحاد بحيث لا يبقى منها
شيء الا وهو داخل فيه لزمكم بالضرورة ان يقولوا بان للكل مبدأ
زمانيا اي يتقدمه زمان لم يكن موجودا فيه فان كل واحد من احاد
العشرة لما تقدمه زمان لمجموع العشرة بالضرورة يتقدمها زمان
ليست موجودة فيه ولكن انما لا يلزم ذلك لانه لا كل ولا جملة هناك
البتة فكذلك العلل فان كل واحد منها ممكنة في ذاتها ووجودها
مستفاد عن غيرها فيقتضي كل واحد منها علة خارجة عن ذاتها
ولكن ليس هناك كل وجملة مشتملة على جميع الاحاد حتى يقال بانها تقتضي
علة خارجة عن احادها واذا جاز ان يكون كل واحد من هذه النفوس
التي لا نهاية لعددها مسبوقة بزمان لم يكن موجودة فيه ثم لم يكن
كل النفوس بالمعنى اللازم مسبوقا بزمان لم يكن موجودا فيه فلم لا يجوز

ان يكون كل واحد من هذه العلل الغير المتناهية عددا مسبوقة بعلة
اخرى منها تستفيد الوجود ثم لا يكون كل العلل بالمعنى الاخر مسبوقا بعلة
اخرى منها تستفيد الوجود واى فرق بينهما والتحقيق فيه ما ذكرنا انه
انما لا يلزم ذلك لا فى العلل ولا فى النفوس المفارقة ولا فى ادوار الفلك
لانه لا ينتهى اعدادها الى حد ليس وراءه شئ منها حتى يكون ذلك المحدود
كلا وجملة فيلزم ذلك لكل ما يلزم كل واحد والله اعلم المسئلة الثامنة
قال رحمه الله عليه واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه
واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك
بل لامر اخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعين صار
الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال وان كان عارضا
فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة
فان كان ذلك هو ما تعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما
لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه بعد تعين اول سابق
وكلامنا فى ذلك السابق وباقى الاقسام محال قلت المقصود اقامة
البرهان على ان واجب الوجود واحد وانه لا يمكن ان يكون ذاتان كل

واحد منهما واجب الوجود وحاصل البرهان انه لو فرض ذاتان كل
واحد منهما واجب الوجود فقد تعين كل واحد منهما لا محالة وتميز عن
الاخر حتى صح ان يقال هذا وذاك فنتكلم فى احدهما فنقول هذا المتعين
واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجوب الوجود هو حقيقة
هذا المتعين او لم يكن وان كان فليس غير هذا المتعين واجب الوجود
وان لم يكن بل هما حقيقتان فلا يخلو اما ان يكون هذا التعين لازما
لحقيقة وجوب الوجود او عارضا لها او حقيقة وجوب الوجود
لازمة لهذا التعين او عارضة له فان كان هذا التعين لازما لحقيقة
وجوب الوجود فليس غير هذا المتعين واجب الوجود وهذا ظاهر
لا شك فيه وان كان هذا التعين عارضا لحقيقة وجوب الوجود
بعلة لو لم يكن تلك العلة لم يكن هذا الواجب الوجود المتعين فيكون
واجب الوجود معلولا وهذا محال وايضا العرض انما يلحق الشئ
بعد تحقق ذلك الشئ وتعينه وتشخصه فحقيقة وجوب الوجود انما يعرض
لها هذا التعين بعد ان تشخص وتعين اولا والكلام فى ذلك
التعين السابق وان كان حقيقة وجوب الوجود لازمة لهذا التعين

او عارضة له فهي له بعلة ايضا فيكون هذا المتعين الواجب الوجود
معلولا في وجوب وجوده وهذا محال فاذن هذا التعين اما ان
يكون حقيقة هي حقيقة وجوب الوجود واما ان يكون لازمة لحقيقة
وجوب الوجود وعلى التقديرين يلزم ان لا يكون غير هذا المتعين
واجب الوجود فهذا حاصل هذا البرهان الا ان فيه نظرا وعند الكشف
عن معنى لفظ واجب الوجود ولفظ التعين يتبين انه لا دلالة فيه على
المطلوب اما لفظ واجب الوجود فيوهم انه امر وجودي وان وجوب
الوجود حقيقة محصلة ثابتة وراء الوجود وليس كذلك فانا لا نفهم من
لفظ واجب الوجود سوى انه موجود لا سبب له لا علة له وانه غير حاصل
وجوده من غيره وانه لا يجوز عليه العدم فوجوب الوجود هو عدم
الحاجة الى علة يفيد الوجود وهذا سلب محض وعدم صرف وليست
حقيقة محصلة ثابتة غير الوجود زائدة على الوجود واما لفظ التعين فليس
معناه سوى التميز عن غيره فكل ذات تتميز عن غيرها بحيث امكن ان يشار اليه
اما اشارة حسية او عقلية فهو معين وليس يجب ان يكون التميز
بامر وجودي زائد على ذات الشيء فالماهيات المختلفة يتميز بعضها عن

البعض بذواتها لا بامر آخر زائد عليها واذا كانت موجودة كان
كل واحد منها ذاتا معينا ولم يكن تعينه بامر زائد عليه فاذن ليس تعين
واجب الوجود امرا زائدا على ذات واجب الوجود وليس
وجوب الوجود حقيقة محصلة وجودية وراء الوجود وانما هو عدم
الاحتياج الى السبب في العلة ومن قال انها حقيقية وجودية زائدة
على الوجود فهو مطالب بالبرهان ولا حجة لهم على اثبات واجب
الوجود الا ما سبق الاعتراض عليه وهي على تقدير الصحة لا يفيد الا
تناهي العلل وقطع التسلسل وان يكون هناك طرف ليس وجوده
من غيره وما وراء ذلك فلا دليل عليه واذا لخص معنى واجب
الوجود فلنرجع الى الدعوى الاولى ولنهجر لفظ واجب الوجود لما فيه
من الابهام والايهام فنقول لم لا يجوز ان يكون ذاتان موجودان
كل واحد منهما لا علة لوجوده قوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب
الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر
فهو معلول فمعناه الملخص ان الوجود الذي لا علة له ان كان عبارة
عن هذا المعين لا غير فليس غير هذا المعين موجود الا علة له وان

لم يكن عبارة عن هذا المعين معلول قلنا الوجود الذي لا علة له
ليست حقيقته عبارة عن هذا المعين اما لم قلتم انه يلزم منه ان يكون
هذا المعين معلولا وقولكم ان واجب الوجود اما ان يكون لازما
لتعينه او عارضا او ما تعين به عارضا لواجب الوجود او لازما فمعناه
الملخص ان الوجود الذي لا علة له اما ان يكون لازما لهذا المعين او
عارضا له او هذا المعين لازما لهذا الوجود او عارضا له قلنا بلى هذا
التقسيم صحيح اما لم قلتم ان الوجود الذي لا علة له لا يجوز ان يكون لازما
لهذا المعين فان قالوا كل ما كان لازما للشيء فهو معلول فيكون الوجود
لهذا المعين معلولا قلنا هذا على الاطلاق غير مسلم فان الدليل على ان
كل ما يكون لازما للشيء مطلقا فهو معلول فان قالوا لانه اذا كان مفهوم
احدهما غير داخل في مفهوم الآخر بل هما مفهومان متغايران فللعقل
ان يطلب اللمية لتلك الملازمة فيقول لم كان هذا لازما له وهو غير
داخل في حقيقته وغير ذاتي له لا ينقطع طلبه الا بان يجاب ويقال لانه
وجد علة اوجبت هذه الملازمة قلنا للعقل ان يطلب اللمية لتلك
الملازمة اذا كانت تلك الملازمة ممكنة حقيقته في ذاتها ام اذا كانت

واجبة الاول مسلم فان ما كان ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون
فلا يترجح احدهما في الامكان الا بمرجح اما اذا كان الشيء واجبا في ذاته
فليس للعقل ان يطلب العلة له اذ الواجب لذاته يستحيل ان يكون
معلولا فلم قلتم ان واجب الوجود لو كان لازما لهذا المعين يكون معلولا
واي استحالة في ان يكون ذات معين موجودا ويكون وجوده زائدا
على حقيقته لازما واجبا لها لا علة لذلك الوجود ولتلك الملازمة فيكون
ذلك الذات واجبا اي يكون وجوده وجودا غير مستفاد من علة
وسبب فيكون لا علة لوجوده ولا علة لكونه لا علة لوجوده فان
امتنع هذا بل يكون ذات واجب الوجود هو حقيقة الوجود الذي
لا علة له فقط فيكون تلك الحقيقة وحدها وبمجردها قائمة بذاتها من
غير شيء يكون فيه ولا يخفى ان حقيقة الوجود عرض تقوم بذاته كحقيقة السواد
والبياض فان المفهوم من الوجود حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة
لا ينقسم الى جوهر وعرض اعني الى ما يكون قائما بذاته ويستحيل قيامه بغيره
والى ما يكون قائما بغيره ويستحيل قيامه بذاته فان قالوا الوجود الواجب
يباين الوجود الممكن فالوجود الممكن عرض لا تقوم بذاته والوجود الواجب

ليس بعرض بل هو قائم بذاته قلنا قد ذكرنا انه لا معنى للوجود الواجب
الا وجود لا علة له وقولنا لا علة له ليس امرا محصلا ما سا للوجود حتى
يصير به مباينا للوجود الذي له علة فالوجود طبيعة واحدة والمفهوم
من حقيقته شيء واحد وهو الكون في الاعيان فقط وهذا في ذاته
لا يختلف ان كان له علة او لم يكن فانتم بين امرين اما ان قلتم ان
المفهوم من حقيقة وجود الواجب الوجود غير المفهوم من حقيقة ساير
الموجودات وليس غيره ولست اعني به المغايرة في ان احدهما مفتقرا
الى علة والاخر غير مفتقر اليها فان هذه المغايرة لا ترجع الى نفس مفهوم
الوجود بل الى امر خارج عن حقيقة مفهومه فان قلتم ان المفهوم من
حقيقة وجود واجب الوجود غير المفهوم من حقيقة غيره فقد نفيتم عنه
حقيقة الوجود اعني الكون في الاعيان فيلزمكم انه معدوم لانه مهما ارتفع
الكون في الاعيان جاء العدم وان قلتم لا تغاير بين المفهومين بل
وجوده يشارك وجود غيره وحقيقة الوجود فقد قلتم ان الطبيعة
الواحدة انقسمت الى ما يستحيل ان تقوم بغيره والى ما يستحيل ان تقوم
بذاته وهو كقول القائل اللون ينقسم الى ما يكون قائما بذاته من غير محل

يوجد فيه والى ما يستحيل قيامه بذاته فلا يخفى بطلان هذا القول فان
قيل لو كان ذاتان كل واحد منهما موجود لا علة لوجوده فلا محالة
يتميز احدهما عن الاخر ولم يتميز بالوجود فانه حاصل لهما ولا بان الوجود
لا علة له فان هذا سلب وعدم ومع انه كذلك فلا يختص به احدهما
فتميز كل واحد منهما عن الاخر اما بذاتهما واما بامر وجودي زايد على الذات
فان كان التميز بالذات فيلزم ان يكون لكل واحد منهما ماهية وراء
الوجود عرض لازم لها تابع ومضاف اليها فيكون كل واحد منهما
معلولا محتاجا الى علة والماهية لا تصلح علة لوجودها اذ العلة يجب ان
يكون موجودة اولا بالفعل حتى تفيد بعد ذلك وجودا للغير والماهية
قبل وجودها لا وجود لها حتى تصير علة لوجود ذاتها فاذن يحتاج الوجود
المضاف الى الماهية الى علة خارجة عن ذاتها وان لم يكن التميز بالذات
فيلزم ان يختص كل واحد منهما بامر وجودي زايد على الذات ويختص
احدهما به دون الاخر فيكون ذات كل واحد منهما او احدهما فيه تركيب
وكل مركب فهو معلول محتاج الى اجزاء التركيب كما علمت فعلى التقديرين
جميعا يلزم ان يكون لما لا علة ولا سبب لوجوده علة وسبب هذا

محال ولا هذين المعنيين اشار بقوله لو التام ذات واجب الوجود
من شيئين او اشيا يجتمع لوجب بها وكان الواحد منهما او كل واحد منها
قبل واجب الوجود متقوما بالواجب الوجود وبقوله كل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير متقوم له في ماهيته ولا يجوز
ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره قلنا الجواب
عنه ما اورده الامام السعيد الغزالي قدس روحه في كتاب التهافت
وقرره غاية التقرير ونشير الى طرف منه فنقول بلى التمييز بينهما يمكن ان
يحصل بكل واحد من الطرفين اما الدليل على امتناعهما فلم لا يجوز
ان يكون للموجود الذي لا علة لوجوده ماهية وراء الوجود وان
يقوم بذاته صفة وجودية وراء الذات قولكم لو كان له ماهية وراء
الوجود كان الوجود مضافا اليها وعرضا لازما لها فيكون معلولا
قلنا الوجود المضاف الى الماهية الذي هو عرض لازم للماهية من
اين يلزم ان يكون معلولا وان يكون له علة فاعلة وهذا مجرد دعوى
لا دليل عليه البتة فلم قلتم انه لا يمكن ان يكون ماهية موجودة بذاتها
لا سبب ولا علة لوجودها ويكون الوجود لازما لها ازلا وابدا من

غير ان يكون هناك علة اوجبت تلك الملازمة فان قالوا الوجود
الواجب ما لا تعلق له بالغير والوجود المضاف الى الماهية له تعلق
بالماهية اذ لا يتحقق دون الماهية ويكون محتاجا الى الماهية فلا يكون
واجبا قلنا قد ذكرنا ان لفظ الواجب لفظ مبهم وان معناه الملخص
هو الذي لا علة له فالوجود الواجب بهذا المعنى لا تعلق له بالعلة الفاعلة
اما يجوز ان يكون له تعلق بشيء اخر اذ لم يكن ذلك الشيء علة فاعلة له
وقد سبق ان البرهان الذي ذكروه على وجود واجب الوجود ان
صح وسلم عن الاعتراض فلم يدل الا قطع تسلسل العلل الى غير النهاية
ولا يلزم منه الا ان يكون من جملة الموجودات موجود لا علة لوجوده
اما ان لا يكون له ماهية وراء الوجود بل يكون وجودا مجردا لا
تعلق له بشيء البتة فهذا غير لازم منه ولا دليل عليه وليس كل متعلق
بالشيء يكون معلولا في وجوده واما الكلام الثاني وهو انه لا يجوز
ان يقوم بذات واجب الوجود صفة وجودية وراء الذات
فلا بد من اثباته فما الدليل عليه قولكم انه يلزم منه ان يكون فيه تركيب
وكل مركب معلول قلنا ان عنيتم بالمركب ان يكون هناك صفة قائمة

بالموصوف فهذا تغيير العبارة فقط فما الدليل على امتناعه ومن
اين يلزم من ذلك ان يكون معلولا بمعنى ان يكون لوجود الصفة
او لوجود الموصوف علة فاعلة بل يعقل لا استحالة في ان يكون الطرف
الذي ينتهي به العلل موجودا موصوفا بصفة لا علة لوجوده ولا علة لوجود
صفته بل كل واحد منهما غير محتاج الى علة فاعلة وان احتاج احدهما الى صاحبه
واحتياج الصفة الى الموصوف والموصوف الى الصفة غير الاحتياج الى
العلة له لفاعله وقد قام الدليل على ان الطرف الذي ينتهي به العلل
غير محتاج الى علة فاعلة اما لم يقم دليل على امتناع قيام صفة به فان
رجعوا الى قولهم ان الوجود الواجب ما لا تعلق له بالغير فالجواب
ما سبق وهو ان الدليل لم يدل على اثبات واجب الوجود بهذا التفسير
وانما دل على ذات غير محتاج الى علة فاعلة لوجوده فهذا القدر لا غير
يلزم من استحالة التسلسل الى غير النهاية اما ما وراء ذلك من دعوى
امتناع قيام الصفة به وامتناع ان يكون له حقيقة وماهية وراء
الوجود فلا يلزم من ذلك البرهان وليس هو اوليا مستغنيا عن
الدليل فلا بد من الدليل عليه والله اعلم قال

رحمه الله ما حققه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار
احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره
قلنا ان اراد به ابتداء الوجود فلا كلام فيه اذ الحادث بعد ما لم يكن
لا بد له من علة فاعلة وان اراد دوام الوجود وبقاءه فليس كذلك
على الاطلاق بل لا بد فيه من تفصيل فان من الاعراض ما ليس له هيئة
قارة وبقاء حقيقي ولكن يتجدد امثاله على التعاقب فيسمى باقيا مجازا
فهذا البقاء يفتقر الى العلة المبقية وهذا كالحركة فان ابتداء وجودها
اعني حدوثها كما افتقر الى العلة الفاعلة لها فبقاؤها ودوامها ايضا
يفتقر الى تلك العلة لان بقاءها عبارة عن تجدد امثالها وقد ظن بعض
المتكلمين ان الاعراض كلها كذلك غير ان هذا الظن باطل كما عرفته
وكذلك من الاعراض ايضا ما يكون وجوده قسرا على خلاف مقتضى
حال موضوعه بعلة قاسرة اوجبت وجوده مع ما يضاده وينافيه
فهذا ايضا بقاؤه يفتقر الى بقاء تلك العلة القاسرة وما وراء ذلك
من الجواهر والاعراض فبقاؤها مستغن عن بقاء العلة على ان

الموجود القسري اذا استقر في المحل وتمكن وفوت العلة الموجبة
له القاسرة للطبيعة التي يضاده قد يبقى مدة بعد انعدام علته الى ان
يقوى الطبيعة الاصلية فيدفعه ويعدمه وهذا كالحرارة الحادثة في
الماء المسخن بالنار فانها قسرية على خلاف ما يقتضيه طبع الماء فان
طبع الماء يقتضي ان يكون باردا بالفعل الا ان النار بالقوة تغلبها
فتزيل عنه البرودة ويحدث فيه الحرارة ثم تلك الحرارة تبقى فيه ساعات
بعد انطفاء النار وانعدامها اذ طبيعة الماء لا تقوى على اعدامها
دفعة واحدة وانما تعدمها شيئا فشيئا على التدريج ولولا تلك الطبيعة
المضادة للحرارة لبقيت الحرارة فيه دائمة ثم لو افتقر بقاء الحرارة فيه
الى العلة المبقية كما افتقر حدوثها اليها لوجب ان ينعدم الحرارة في
الحال عقيب انعدام النار فحين بقيت مدة بعد انعدام علة حدوثها
علم ان بقاءها مستغنية عن بقاء علتها ويدل عليه ايضا حال السهم او
الحجر المرمي الى جهة فوق فان فيه ميلا طبيعيا بالقوة الى جهة السفل
ثم الرمي يحدث فيه ميلا قسريا الى جهة العلو وذلك الميل يوجب
حركته الى تلك الجهة ويكون مقدار الحركة بحسب الميل الحادث فيه

والميل الحادث بحسب القوة الدافعة التي للرامي اذ الرمي هو دفع
المرمي بقوة الى جهة المرمي اليه فعلة حدوث الميل القسري فيه هو
الدفع القوي وهو حركة الرامي ثم ينعدم الدفع الذي هو علة حدوث
الميل القسري في السهم او الحجر المرمي ويبقى الميل القسري زمانا فلو كان
بقاء المعلول مفتقرا الى بقاء العلة لما تصور بقاء الميل بعد انعدام
الدفع ويدل عليه ايضا حال الالوان فانها تبقى في المتلونات مع
انعدام العلة الفاعلة لها فان من خضب كفه او شعره بالحنا
مثلا بقي ذلك اللون مدة مع انعدام العلة الفاعلة اعني الحنا المطلية
على اليد والشعر ولو توهم انه بقي من اجزاء الحنا على المحل الذي خضب
شيء واللون الذي له هو لون تلك الاجزاء كان هذا وهما باطلا فان
الحنا ليس له ذلك اللون الحادث بسببه بل له لون اخر لم يحدث في
المحل ما يشبهه ثم المبالغة في غسل المحل بالصابون والاشنان والا
القلاعة يوجب زوال الاجزاء المجاورة للمحل هذا مما لا يرتاب فيه
عاقل فاللون الحادث في محل الخضاب كيفية حدثت بسبب مجاورة
الحنا فهو العلة الفاعلة وقد انعدمت العلة وبقيت الكيفية فعلم ان

بقاء ما ليست بالعلة المبقية ولولا ان في مزاج الحيوان وطبعه ما يزيل ذلك
اللون اما بتحلل تلك الاجزاء الحاملة له او بسبب اخر لسنا الان في تحقيقه
لبقي ذلك اللون دائما كما لو صبغ به ثوب او شيء اخر من جملة الجمادات فانه
يبقى اللون فيه ما دام ذلك الشيء باقيا وكما لو خضب الشعر المخضوب فانه يبقى
اللون فيه وايضا يدل عليه ايضا حال صور الاجسام القابلة للكون والفساد
فان الهواء قد يستحيل ماء والماء يستحيل هواء والعلة الفاعلة لهما هي البرودة
والحرارة كما عرفته ثم الصورة المائية الحاصلة في المادة القابلة لها قد تبقى
بعد انعدام البرودة التي كانت علة فاعلة لها وكذا الصور الهوائية الحاصلة
بعلة الحرارة قد تبقى مع انعدام الحرارة فان قيل هذه الصور انما تبدل
وتحدث في موادها بعلل واسباب ثم تبقى بعد زوال تلك العلل بعلة اخرى
مبقية لها وتلك العلة احتياج المادة الى صورة واحدة اية صورة كانت
وامتناع خلوها عن الصور كلها فانه لما استحال وجودها بدون الصورة
ونسبة الصور كلها اليها نسبة واحدة والعلة السابقة اوجبت حدوث
صورة واحدة فيها وليس غيرها اولى بالمادة منها فتحفظها المادة و
تبقيها فيكون بقاء هذه الصورة في المادة بعلة مبقية لها غير علة الحدوث

فليس البقاء مستغنيا عن العلة المبقية وان استغنى عن علة الحدوث
قلنا اذا جوزتم ذلك في الصور فجوزوا في جميع الاعراض بل في جميع
الاشياء الممكنة كذلك فان وجود السواد مثلا وعدمه بالنسبة الى
الموضوع القابل له واحد وليس خلو الحال من احد طرفي الوجود او
العدم ولا ترجيح لاحدهما على الاخر نظرا الى امكانهما والى حال الموضوع
ثم لا بد ان يكون احد الطرفين واقعا وانما وقع بسبب من الاسباب
اما الوجود او العدم فيجب ان يبقى اذ لو لم يبق حتى وقع الاخر فقد
ترجح عليه الاخر ولا يترجح الا بمرجح فاذا لم يكن مرجح فيستمر بقاء ذلك
الواقع ضرورة انه لا يرتفع الا بوقوع الاخر وقد تعذر وقوع الاخر
من غير مرجح فان كان الواقع هو طرف العدم فيستمر الى ان توجد علة
الوجود وان كان الواقع طرف الوجود فيستمر الى ان يوجد علة العدم
فوقوع احد الطرفين في الابتداء استدعى علة ثم قد لا يبقى تلك العلة
ويستمر الطرف الواقع بعلة اخرى وهي ضرورة امتناع خلو الموضوع
عن احد طرفي النقيض كما قلتم في الصور انها تحدث بعلة ثم لا تبقى تلك
العلة ويستمر وجود الصورة ضرورة امتناع خلو المادة عن احدى

الصور فان قيل النار لما كانت علة الضوء الهواء في ظلمة الليل مثلا
فلما انعدمت انعدم الضوء وكما ان حدوث الضوء بسبب النار فبقاؤه
ايضا بسببها ويفتقر الى بقائها وكذلك النور الحادث من الشمس يلازمها
وجودا وعدما دال ان بقاء المعلول ببقاء العلة قلنا انعدام المعلول
مع انعدام العلة في جميع الصور فضلا عن صورة واحدة لا يدل على ان
بقاء المعلول يفتقر الى بقاء العلة فلعل تلازمهما في العدم بسبب اخرى
سوى انه يفتقر في بقائه الى بقائها ونحن اذا وجدنا في صورة واحدة ان
المعلول بقي بعد انعدام علته علمنا انه لا يحتاج ببقائه الى بقاء علته
ونزيده بيانا على اصطلاح المنطق فنقول لو كان بقاء المعلول مفتقرا
الى بقاء العلة لما بقي المعلول مع انعدام العلة فهذا شرطي متصل
فيستثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فنقول لكن بقي المعلول مع
انعدام العلة فانتج فليس بقاء المعلول مفتقرا الى بقاء العلة
واما استثناء عين التالي لا ينتج شيئا فلو قلنا لكن بقي المعلول مع
انعدام العلة فلا يلزم منه شيء كما عرفته في المنطق واما ان السبب في
انعدام الضوء مع انعدام النار ماذا فهو كلام اخر وعدم اطلاعنا

عليه لا يدل على عدمه حتى يضاف انعدام الضوء الى انعدام النار ثم لا
يستحيل ان يكون تلازمهما في العدم لان يقال الضوء موجود وامثاله
او وجوده وجود قسري وفي طبيعة الهواء ما ينافيه ويضاده فان
قيل ابتداء الوجود كما لا بد له من علة وسبب مرجح له على العدم فدوام
الوجود ايضا لا بد له من ذلك لان ابتداء الوجود انما احتاج اليه
لا لعدمه السابق اذ العدم السابق لا يستدعي فاعلا ولا يقتضي علة
فلا تعلق له بعلة الوجود وفاعله ولا لكونه موجودا مسبوقا بعدم
فان هذه الجهة لهذا الموجود مستغنية عن العلة اذ هذا الوجود لا
يمكن ان يكون الا بعد عدم فهو مسبوق بالعدم لذاته لا لعلة وسبب ولا
يمكن ان يقال انه يحتاج الى العلة المجموع امرين العدم السابق وكونه
موجودا بعد عدم لان كل واحد بانفراده لما كان مستغنيا عن العلة
فكلاهما جملة ايضا كان مستغنيا عنها فبقي ان ابتداء الوجود انما احتاج
الى العلة لكونه وجودا ممكنا في ذاته محتاجا الى مرجح له على العدم والوجود
له في الدوام ايضا وجود ممكن فيفتقر الى العلة المرجحة والى هذا اشار
في اول النمط الخامس بقوله انه قد سبق الى الاوهام العامة ان تعلق

الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى
الذى به يسمى العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا الى قوله ففى
مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة
لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول
واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل
جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم
فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب
الوجود واما وجود ما لجب ان يسبق وجوده العدم ثم قال والان ليعتبر انه
باى الامرين يتعلق الى قوله فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه للاخر
الجواب قلنا فى ابتداء الوجود لا يحتاج الى العلة الفاعلة للعدم السابق
ولا لكونه موجودا مسبوقا بالعدم ولا المجموع عنهما كما ذكرتم ولا لكونه موجودا
ممكنا ايضا بل لامر اخر فانكم فى هذا السبر التقسيم ما استوفيتم جميع الاقسام
بل ههنا قسم اخر وهو الخروج من العدم الى الوجود الذى يعبر عنه بالحدوث
فالعدم السابق والوجود اللاحق قسمان معلومان متقابلان وكون
الوجود موصوفا بصفة كونه مسبوقا بالعدم قسم ثالث والخروج من العدم

الى الوجود الذى يمكن ان يعبر عنه بالتغير والتبدل والتحرك والاستحالة
والتاثر والانفعال والحصول قسم اخر فان الحصول غير الحاصل وغير
العدم السابق وغير كون الحاصل موصوفا بصفة فالحاصل هو الاثر
المستقر والحصول هو التاثر والحدوث هو الدخول فى الوجود وهو
صيرورته موجودا وهو من مقولة ان ينفعل واما الحادث الذى هو الموجود
فهو من مقولة الكيف وقد عرفت الفرق بينهما وعلمت ان التسخن غير
السخونة والتسود غير السواد الى غير ذلك فكذا الحدوث غير الحادث
وصيرورته موجودا غير الوجود والمتعلق بالفعل والفاعل هو الانفعال
فانه لا يعقل دونه اما الحاصل الواقع فلا تعلق له بالفاعل اذ الفعل
تحصيل ومن ضرورته سبق العدم فتبين ان ابتداء الوجود انما احتاج الى
العلة الفاعلة لاجل الحدوث ولا يعقل الحدوث فى الدوام اذ من
ضرورته تقدم العدم والله اعلم قال رحمة الله عليه
كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده
حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل فى المحال انه
غير مقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير

مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين ان هذا الامكان
غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده
لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة
وجود وموضوع قلت غرضه ان بين ان المادة الاولى قديمة وليست
بحادثة فانها ان كانت حادثة كان امكان حدوثها حاصلا قبل
حدوثها وكان ذلك الامكان في مادة اخرى غيرها وهكذا يتسلسل
الى غير النهاية فلابد وان ينتهي الى مادة ليست بحادثة حتى ينقطع التسلسل
الآن ما ذكره كلام مجمل وعند البحث عنه ينكشف لذوي الانصاف
انه قاصر عن افادة غرضه المذكور فنقول قوله كل حادث فقد كان
قبل وجوده ممكن الوجود يحتمل معنيين احدهما انه قبل وجوده ليس بضروري
العدم وليس بحيث يجب ان لا يوجد والثاني انه قبل وجوده مستعد الوجود
وان استعداد وجوده حاصل قبل وجوده فان اراد به المعنى الاول
فلا كلام فيه لكن الامكان بهذا المعنى ليس امرا محصلا موجودا حتى
يبحث عن حقيقته انه قدرة القادر او شيء معقول بنفسه غير مفتقر الى هو
موضوع او امر في موضوع بل معنى هذا الامكان هو سلب ضرورة العدم

وعدم الضرورة ليس امرا موجودا وان اراد به المعنى الثاني فلا نسلم انه
في ذلك على الاطلاق بل فيه تفصيل فان كان الحادث مما لا وجود له الا
في محل يقوم به فاستعداد وجوده حاصل في ذلك المحل قبل وجوده وهذا
لا نزاع فيه اما ان كان الحادث مما لا يفتقر الى محل يوجد فيه فليس بحيث
ان يكون استعداد وجوده حاصلا قبل وجوده فلابد من الدليل على ان
مثل هذا الحادث قبل وجوده ممكن الوجود بهذا المعنى فان قالوا انه لم يكن
ممكن الوجود قبل وجوده كان ممتنع الوجود قلنا ولم قلتم ذلك فان
الامتناع لا يقابل هذا الامكان بل يقابل الامكان بالمعنى الاول الذي
هو عبارة عن سلب ضرورة العدم اما هذا الامكان مع الامتناع يجوز
ان يسلبا جميعا عن شيء واحد في حالة واحدة اذ ليس كل ما لا يوجد
استعداد وجوده في محل كان ممتنعا محالا وتمام الكشف عن هذا
الكلام هو ان ماهيات الاشياء قبل وجودها متميزة بعضها عن البعض
بذواتها وهي منقسمة الى قسمين قسم يستحيل ان يدخل في الوجود ويسمى
ممتنعا ومحالا وغير متصور وغير ممكن وقسم لا يستحيل ان يدخل في الوجود
ويسمى ممكنا ومتصورا وغير ممتنع وغير محال وليست هذه الاسامي

لها لقيام صفة بذواتها اذ المعدوم لا يكون محلا لامر موجود فليس الامكان
المضاف الى الماهية المعدومة صفة موجودة قايمة بها كما ليس الامتناع
المضاف اليها امرا موجودا فيها ولست اقول ان الموضوع الذى
يقبل العرض والمادة التى تقبل الصورة ليس فيها استعداد لقبول
العرض والصورة بل لا بد وان يكون ذلك الاستعداد حاصلا وموصفة
موجودة فى ذلك المحل ولا باس بتسميتها امكانا حتى يقال هذا الموضوع
فيه امكان قيام العرض به وهذه المادة فيها امكان حصول الصورة
بها الا ان هذا الامكان غير وامكان الشئ فى ذاته غير فانا لا نحتاج فى
معرفة كون الشئ ممكنا فى ذاته او مستحيلا فى ذاته الى ان نبحث عن احوال
جميع الموجودات حتى اذا وجدنا فى جملتها ما يكون فيه استعداد قبوله
قلنا انه ممكن فى ذاته واذا لم نجد قلنا انه مستحيل فى ذاته بل نعرف امكان
الشئ فى ذاته او امتناعه فى ذاته من غير ان يلتفت الى حال غيره فان
السواد لون هو ممكن الوجود فى ذاته سواء كان فى الوجود موضوع
يقبله وفيه امكان وجوده واستعداد حدوثه او لم يكن فليس معنى كونه
ممكن الوجود فى ذاته ان فى جملة الموجودات موجودا فيه استعداد ان

يحل به السواد فان مع فرض عدمه كان السواد ممكن الوجود فى ذاته
واذا قلنا ان اللون الذى هو سواد وهو بعينه بياض مستحيل الوجود
فى ذاته فليس معناه انه ليس فى جملة الموجودات ما يقبله فانا نعرف
اولا استحالته فى ذاته من غير ان نبحث عن احوال الموجودات ثم بعد ما
علمنا استحالته فى ذاته نحكم بانه ليس من جملة الموجودات ما استعد لقبوله
اذ المحل انما يستعد لقبول شئ ممكن فى ذاته دون ما كان ممتنعا فى ذاته فعلم
ان امكان الشئ فى ذاته غير واستعداد المحل لقبوله غير فان اطلقنا اسم
الامكان على هذا الاستعداد كان اسم الامكان مشتركا بين معنيين والا
مكان الذى هو بمعنى الاستعداد يفتقر الى محل يوجد فيه لا محالة اما الامكان
بالمعنى الاول فلا يفتقر الى محل يوجد فيه اذ ليس هو امرا وجوديا بل هو امر
سلبى اذ معناه انه ليس بواجب العدم فهو سلب ضرورة العدم والامتناع
سلب تصور الوجود وكل حادث فهو قبل وجوده ممكن الوجود بالمعنى الاول
لا بالمعنى الثانى وبما بد هذا كله بما اورده الامام السعيد الغزالى فى كتاب
التهافت ردا على كلامهم فى هذه المسئلة فانها اشكالات قوية واقعة
جدا منها النفوس البشرية فانها حادثة وهى قبل وجودها ممكنة الوجود

وليس امكان وجودها في مادة فانها مبراة عن المادة وعذرهم عنه بان
المادة تمكن لها ان يدبرها نفس بشرى فيكون الامكان السابق على الحدوث
مضافا الى المادة عذر فاسد فان الامكان السابق على حدوثها ليس امرا
حادثا فان النفوس قبل حدوثها لم يزل ممكنة الحدوث واستعداد البدن لان
يدبرها النفس ويتعلق بها امر حادث مع حدوث البدن فليس هذا الاستعداد
موجودا قبل وجود البدن فان كان الامكان السابق على حدوثها هو هذا
الاستعداد فالنفس قبل وجود البدن ليست ممكنة الحدوث في ذاتها فكانت
ممتنعة في ذاتها ثم صارت ممكنة ولا يخفى بطلان هذا الكلام وهو اعلم

قال رحمه الله مفهوم ان علة ما يجب يجب عنها غير
مفهوم ان علة ما يجب يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان
فمن حيثيتين مختلفي المفهوم فمختلفي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او
من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين
من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق
وكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة قلت
الغرض منه بيان كيفية وجود الاشياء من المبدا الاول على الترتيب العجيب

فيها وكيفية انتهاء الموجودات كلها مع اختلاف اجناسها وانواعها واشخاصها
الى مبداء واحد وهذا الغرض لا يتم الا باصلين احدهما هذا الذي اشار اليه الان
من ان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه الا شيء واحد والثاني ان واجب
الوجود واحد من جميع الجهات لا كثرة فيه بوجه من الوجوه اما هذا الاصل
الثاني فالاشكال عليه ما سبق ذكره ان الواجب الوجود الذي دل البرهان
على وجوده هو الموجود الذي لا علة لوجوده فهذا القدر لا غير يلزم من ضرورة
امتناع تسلسل العلل الى غير نهاية وما وراء ذلك من كونه حقيقة وجوب الوجود
او حقيقة الوجود الواجب غير مضاف الى ماهية وغير ممكن له ان يقوم به صفة
فلا يلزم من ذلك ولا دليل عليه البتة بل لا استحالة في ان يكون ذات الاول
واجبا وصفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك مما جاز عليه ايضا
واجبة غير محتاجة الى علة وسبب بل لم يزل موجودة للذات ولا علة لها
كما لا علة للذات فيكون وجود الموجودات عنه بالارادة القديمة القائمة
بالذات واما الاصل الاول وهو ان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه الا شيء
واحد فنقول لا يصدر عنه الا واحد بالعدد او الا واحد بالنوع فان قلتم الا
واحد بالعدد فهو غير مسلم ولا دلالة فيما ذكرتم عليه فان اوب اذا كانا

شخصين من نوع واحد جاز ان يحصلا عن العلة بجهة واحدة وانما يلزم اختلاف
الجهة والحيثية اذا كان الشيئان الصادران مختلفي الحقيقة والذات وان قلتم
بالثاني فالوجود من حيث انه وجود نوع واحد لا اختلاف فيها الا بالتشخص
والعدد فيجوز ان يصدر من الاول ويفيض على كل ماهية مقبلة من الماهيات
البسيطة عقلا كانت او نفسا او فلكا او كوكبا او عنصرا فان هذه فان
هذه الاشياء تختلف بحقايقها لا بوجودها وهي معلولة في وجودها لا في ما
هيتها نعم لو كانت معلولة في ماهياتها ووجودها جميعا لاستقام ان يقال
ان هذه الماهيات المختلفة المعلولة لا تكون عن علة واحدة بجهة واحدة
اما الوجود المعلول فلا اختلاف فيها الا بالعدد فقط فجاز ان يحصل عن
علة واحدة بجهة واحدة وهذا كالضوء الفائض من الشمس فانها لا تفيض
على الاجسام المختلفة بحيثيات مختلفة وجهات متعددة بل بجهة واحدة نعم
الحرارة التي تفيض منها ايضا على بعض الاجسام القابلة لها انما يفيض بجهة
اخرى غير الجهة التي يفيض عنها الضوء لانهما شيئان مختلفان بالحقيقة واما
كل واحد من الحرارة والضوء فانما يفيض على الاجسام القابلة لها وان
كثرت اعدادها بجهة واحدة فالطبيعة الواحدة تقتضي نوعا واحدا ثم ذلك

النوع قد يكون في شخص واحد وقد يتعدد اشخاصه بسبب خارج عن
تلك الطبيعة ولم يكن كل شخص حاصلا من تلك الطبيعة بجهة اخرى اليس
انكم قلتم بان الصور والاعراض التي تفيض على المواد القابلة للكون و
الفساد كلها يفيض من عقل واحد تسمونه العقل الفعال مرة وواهب
الصور اخرى ولا يخفى ان هذه الصور والاعراض مما لا يتناهى اعدادها
واشخاصها ولا يمكنكم ان تقولوا ان كل واحد منها انما يفيض من العقل بجهة
اخرى اذ يلزم من ذلك ان يكون فيه جهات مختلفة غير متناهية وعددها
ولا يخفى بطلان ذلك فاذا جوزتم وجود هذه الصور والاعراض كلها عن
واهب الصور لا بجهات متعددة فجوزوا له ان يفيض نوع الوجود على
الماهيات البسيطة من المبدا الاول الواجب الوجود وقد استغنيتم
عن تلك التكلفات التي ذكرتموها في كيفية وجود الموجودات من الاول
الحق والله اعلم قال رحمة الله عليه اعلم انه لا يجوز
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية محركا جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون
الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدا ما بعرضه حركات لا تتناهى
في القوة ثم فرضنا انه حرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه

اكثر من ذلك المبداء المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر
فيصير الجانب الاخر متناهيا ايضا هذا محال ثم قال لا يجوز ان يكون في جسم
من الاجسام قوة تحرك ذلك الجسم طبيعية بلا نهاية وذلك لان قوة ذلك
الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد وليس بزيادة جسمه في القدر يوثر
في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدا بل المتحركان في حكم
ما لا يختلفان والمحركان مختلفان فان حركا جسمهما من مفروض حركات مبدا
بغير نهاية عرض ما ذكرنا وان حركت الاصغر حركات متناهية كانت
الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا قلت المقصود
منه ما ذكره بعد هذا ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي
مفارقة عقلية وحاصل الدلالة فيما ذكر ان القوة الجسمانية لو حركت
حركات غير متناهية واما ان كانت قسرية او طبيعية فان كانت قسرية
وفرض المتحركان بها مختلفي المقدار المبداء الحركة واحد كانت حركة الاصغر
منهما اكثر من حركة الاكبر وحركة الاكبر فرضت غير متناهية فكانت حركة
الاصغر ازيد من غير المتناهي وتلك الزيادة لم يقع في الطرف المبداء
فيقع في الطرف الاخر وذلك محال وان فرضت الحركة طبيعية كانت

حركة الاكبر اكثر من حركة الاصغر ويلزم ذلك المحال بعينه والاشكال عليه
ان يقال لم قلتم ان حركة احد الجسمين يكون اكثر من حركة الاخر فان الاكثر
والاقل من عوارض الشيء المتناهي فالمقداران اذا فرضا غير متناهيين
لا يمكن ان يقال انهما متساويان او احدهما اكثر والاخر اقل لان المتساويين
هما اللذان اذا اطبق احدهما على الاخر بالغرض انطبق عليه فلم يفضل احدهما
عن الاخر والمتفاوتان هما اللذان يفضل احدهما عن الاخر وانما يمكن هذا
الفرض في المقدارين المتناهيين لا في غير المتناهيين لان من ضرورة
التفاضل ان ينقطع المفضول دون الفاضل وما لا يتناهى لا ينقطع فلا
يفضل عليه الاخر فلا يكون اكثر منه واما تأثير اختلاف مقدار الجسمين المتحركين
بالقسر من قوة واحدة واختلاف القوتين في الكثرة والقلة في الجسمين المختلفي
المقدار المتحركين بالطبع على ما فرضهما في الصورتين ففي سرعة الحركة وبطوئها
ففي الصورة الاولى حركة الجسم الاصغر اسرع من حركة الجسم الاكبر وفي الصورة
الثانية حركة الجسم الاكبر اسرع من حركة الجسم الاصغر وليس من ضرورة
اختلافهما في السرعة والبطوء ان يكون احدهما اكثر من الاخر ودل عليه
حركات الافلاك وادوارها فان حركة الفلك الاعظم التي هي الحركة

البومية في غاية السرعة وحركة فلك الكواكب الثابتة في غاية البطوء وحركات
باقي الافلاك مختلفة في السرعة والبطوء ولا يمكنكم ان يقولوا ان بعضها اكثر
من البعض اذ لا بداية لها عندكم ثم انتم بين امرين اما ان قلتم بان ادوار فلك
القمر وحركاتها والفلك الاعظم اكثر من ادوار فلك زحل والمشتري و
حركاتهما او ليست باكثر منها فان قلتم انها ليست باكثر منها فصح انه ليس
من ضرورة اختلاف الحركتين في السرعة والبطوء ان يكون احدهما اكثر
من الاخر وان قلتم انها اكثر منها فيلزمكم ان يقولوا ان غير المتناهيين
قد يكون احدهما اكثر من الاخر وبطل مستندا لكم يكون احدى الحركتين
اكثر من الاخرى على كونهما متناهيين والله اعلم

قال رحمه الله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها يعقل بذاتها كما علمت
لا بالاتها ولو عقلت بالتها لكان لا يعرض للالة كلال البتة الا ويعرض
للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض
هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركة في طريق الانحلال والقوى
العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد الى اخره قلت هذا بناء منه

على ان النفس الناطقة جوهر قايم بنفسه مفارق للاجسام وقد ذكرنا
الاشكال عليه فلا نعيده وقوله لو عقلت بالتها لكان لا يعرض للالة
كلال الا ويعرض للقوة كلال لكن ليس يعرض هذا الكلال قلنا
لم قلتم انه ليس يعرض هذا الكلال فان الخصم يقول اله النفس في ادراك
المعقولات هي الدماغ وكلما عرضت له افة اختل امر الادراكات
نعم ربما يعرض الافة والخلل لقوة السمع او البصر او غير ذلك من الحواس
ويكون الدماغ مع ذلك سليما عن الافات فيختل عند ذلك ادراك المحسوسات
دون المعقولات اذ لا خلل في التها ثم ان كان لا يضره فقدان الالة
فلا يضره اختلالها ومرضها لكن اختلال الدماغ ما لكن اختلال الدماغ لا
ومرضه يضر بادراك المعقولات فكيف لا يضر عدمه فان الغايب بالمرض
صفة السلامة فقط فاذا اضر به فوات الصفة وحدها فاولى ان يضر فوات
الصفة والموصوف جميعا قال ان القوى القايمة بالابدان يكلها تكرار الا
فاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان
الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به الى اخره قلت الخصم يقول هذا حكم
بعض القوى لا حكم الكل وهذه القوة المنطبعة في الدماغ التي تنازعنا فيها

حكمها عندي على خلاف ساير القوى فلم قلتم لا يجوز ذلك وهذا هو
الجواب عن قوله ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل
في الآلة فنقول هذا حكم البعض ولا مستند لما ذكرتم الا الاستقراء ولا يخفى
انه لا يفيد اليقين فلعل ما تنازعنا فيه تخالف حكمه حكم الجميع ثم نسلم الخصم ان
النفس تعقل بذاتها لا بآلتها وان الدماغ ليس آلة لها في ادراك المعقولات
ولكنها موضوعها الذي لا وجود لها الا فيه وافتقارها اليه افتقار العرض
الى الموضوع لا افتقار الفاعل الى الآلة فالمحسوسات لا تدركها النفس الا بآلات
مخصوصة واما المعقولات الصرفة فتدركها بذاتها لا بآلة وعدم الدماغ لا يضر
من حيث فوات الآلة لكن من حيث فوات المحل الذي لا وجود لها الا فيه

قال رحمه الله ان الجوهر العاقل منا له
ان يعقل بذاته ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة
لقوة الثبات الى قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة
للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها قلت اشار به الى ان النفوس البشرية
يستحيل عليها العدم بل المفارقات كلها بل كل جوهر بسيط ليس وجوده
في محل يقوم به وبنى هذا الكلام على اصل تقدم ذكره وهو ان كل حادث

فقوة وجوده حاصل قبل وجوده في مادة قال وكذلك كل ما يفسد وينعدم
فلا بد ان يكون قوة فساده وعدمه موجودة في مادة قبل عدمه فكما ان
امكان الوجود لا بد ان يكون حاصلا قبل الوجود فامكان العدم لا بد ان
يكون حاصلا قبل العدم اذ لو لم يكن كذلك كان ممتنع العدم وكما ان قوة
الوجود يستدعي محلا تقوم به ويكون ذلك المحل قابلا لما يطرى عليه ذلك
الوجود فكذا قوة العدم تستدعي محلا يطرى عليه العدم والقابل في الصورتين
يبقى مع المقبول فيلزم ان يكون الشيء الذي يطرى عليه العدم مركبا من شيئين
الشيء الذي ينعدم والشيء القابل الذي يبقى والمفارقات بل الجواهر البسيطة
التي ليست وجودها في محل لا تركيب فيها فيستحيل عليها العدم والاشكال
عليه ما سبق ان امكان الوجود لا يقتضي مادة يقوم بها وهكذا امكان
العدم ثم لا يتمشى هذا الكلام في النفوس البشرية فانكم قلتم بامكان حدوثها
حاصل في البدن قبل حدوثها فليكن امكان عدمها حاصلا فيه قبل عدمها
فان قالوا لكن لا يعقل ان امكان حدوثها في البدن بل يعقل فيه امكان
تعلقها به وتدبيرها له فلا جرم يعقل فيه ايضا امكان بطلان هذا التعلق
وترك التدبير قلنا امكان التعلق لا يكفي لوجودها ما لم يكن وجودها ممكنا،،

في ذاتها فان المحل انما يستعد لتعلق الشيء الممكن في ذاته به دون ما ليس بممكن
فامكانه في ذاته غيره وامكان التعلق بالمحل غيره وكون الشيء ممكنا او ممتنعا في
ذاته قد يعرف قبل النظر في حال المحل انه هل قام به استعداد قبوله او لم يقم على
ما قيدنا فيلزمكم اذن ان يقولوا بامكان وجود النفس حاصل قبل وجودها وانه
يستدعي محلا يقوم به وليس ذلك الا البدن واذا جاز ان يقوم بالبدن
مع امكان تعلق النفس به امكان وجود النفس في ذاتها فلم لا يجوز ان يقوم به امكان
عدمها وان لم يقتض امكان الوجود في ذاته مادة يقوم بها فلا يقتضي امكان
العدم ايضا مادة وموضوعا يوجد فيه

قال رحمه الله الواجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته ويعقل ما بعده من
حيث هو علة لما بعده منه وجوده ويعقل ساير الاشياء من حيث وجوبها
في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا ثم قال فالواجب الوجود
وجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي و
المستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير فهذه ثلث دعاوي احدها انه يعلم
ذاته والثاني انه يعلم غيره والثالث انه لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي وعلى
كل واحد منها شكوك قوية واشكالات واقعة وقد اورده الامام السعيد الغزالي

في كتاب التهافت على وجه لا مزيد عليها ولا فايدة في نقلها فمن اراد
معرفتها فليطالع ذلك الكتاب فان كل صيد في جوف الفرا فهذا بعض
ما دار في الخلد من الشكوك ووراءه كلمات على مواضع اخر هي كالفروع
المبتنية على اصول تكلمنا عليها كاثبات العقول والنفوس المبتنية على كيفية
صدور الاشياء من المبدا الاول وان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
وامثال ذلك ومهما صحت تلك الاصول لزمت الفروع فاثرت
اهمالها لقلة الجدوى فيها والله الهادي الى الحق والمرشد الى الصواب
ورحم الله امرا نظر فيه بعين الانصاف والتفت الى نفس القول لا
الى القايل وترك الميل والعصبية فطالب الحق بمعزل عنه والمرجو
من فضله تعالى ان يفتح علينا ابواب التحقيق ويشرح
صدورنا بانواع المعارف وان يكشف
الغمة ويزيح الشبه ويرينا الحق حقا
والباطل باطلا بكرمه وسعة
جوده انه هو الجواد الكريم
والحمد لله رب العالمين